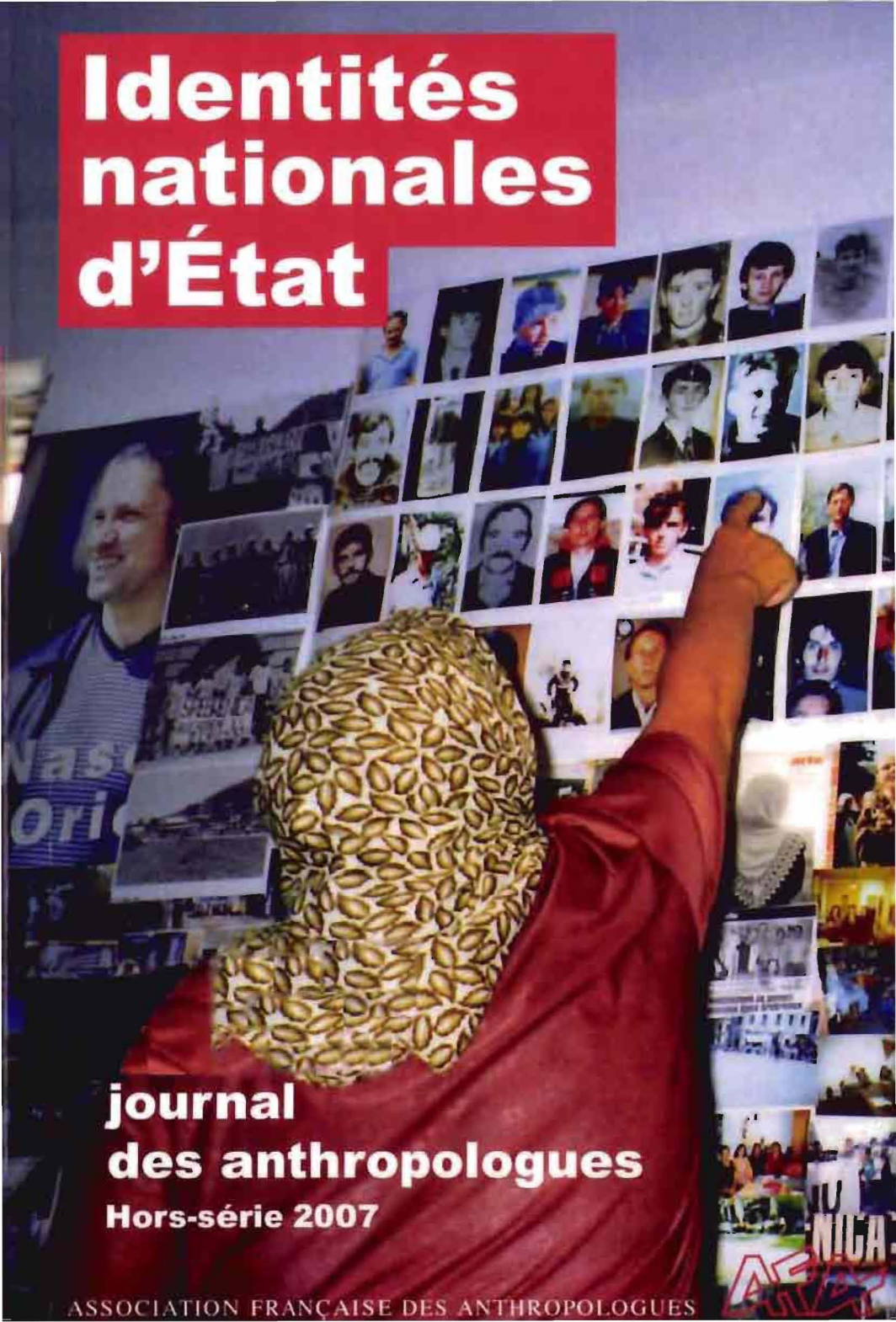


Identités nationales d'État

**journal
des anthropologues**
Hors-série 2007



JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

IDENTITÉS NATIONALES D'ÉTAT

HORS-SÉRIE

2007

RESPONSABLE DE PUBLICATION
Laurent BAZIN

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Marc AUGÉ, Georges BALANDIER, Jean COPANS, Robert CRESSWELL, Simone DREYFUS-GAMELON, Maurice GODELIER, Keith HART, Françoise HÉRITIER, Mondher KILANI, François SIGAUT, Emmanuel TERRAY.

COMITÉ DE RÉDACTION

Pascale ABSI, Laetitia ATLANI-DUAULT, Laurent BAZIN, Annie BENVENISTE, Françoise BOURDARIAS, Pierre BOUVIER, Suzanne CHAZAN-GILLIG, Éliane DAPHY, Christophe DAUM, Ariane DELUZ, André-Marie DESPRINGRE, Maurice DUVAL, Yannick FER, Benoît FLICHE, Francine FOURMAUX, Laurent Sébastien FOURNIER, Ghislaine GALLENGA, Robert GIBB, Valeria A. HERNANDEZ, Martine HOVANESSIAN, Christian LALLIER, Annie LE PALEC, Béatrice MAURINES, Mohamed MEBTOUL, Louis MOREAU de BELLAING, Marc-Henri PIAULT, Catherine QUIMINAL, Gilles RAVENEAU, Monique SELIM, Charles-Édouard de SUREMAIN, Laurent VIDAL.

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION
Ghislaine GALLENGA

Toute correspondance doit être adressée au :

Journal des anthropologues

AFA – Fondation MSH

54, bd Raspail

75270 Paris cedex 06

Courriel : afa@msh-paris.fr – afa@mmsh.univ-aix.fr

Site Web : www.afa.msh-paris.fr

Nous remercions la Fondation Maison des Sciences de l'Homme pour la participation qu'elle apporte aux activités et aux publications de l'AFA.

L'AFA tient à exprimer sa reconnaissance à la MMSH et à l'IDEMEC pour leur soutien et leur accueil.

Nous remercions pour son soutien le Département Société et Santé (DSS) de l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Nous remercions la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD pour son aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*.

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL).

Couverture : Bureau de l'Association des femmes de Srebrenica, réfugiées à Tuzla (Bosnie). Identification des victimes du massacre de juillet 1995.

Photographie : Marie Ponchelet.

Relecture des résumés en langue anglaise : Robert Gibb

SOMMAIRE

IDENTITÉS NATIONALES D'ÉTAT

Laurent BAZIN, Robert GIBB, Monique SELIM

Nationalisation et étatisation des identités
dans le monde contemporain 7

**Communiqué à propos de l'instauration d'un ministère « de l'immigration,
de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement » 37**

François MASURE

État et identité nationale, un rapport ambigu.
À propos des naturalisés 39

Hélène LEGEAY

La liberté religieuse au miroir de l'unité nationale égyptienne :
le cas des procès des chrétiens convertis à l'islam
et revenus au christianisme 51

Éric MACÉ

Des « minorités visibles » aux néostéréotypes : les enjeux des
régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales 69

Sarah ANDRIEU

La mise en spectacle de l'identité nationale.
Une analyse des politiques culturelles au Burkina Faso 89

Pierre PIAZZA

Logiques et enjeux de la mise en carte policière des nationaux 105

Mathieu CLAVEYROLAS

Les temples à « Mère Inde » : créer le mythe de la nation 131

Évelyne RIBERT

Une tendance larvée, depuis 20 ans,
à une certaine « ethnicisation » de l'identité nationale ? 143

Anne LAVANCHY

Les mères mapuche : une périphérie incontournable
de l'imaginaire national chilien 157

Giulia FABBIANO	
Histoires de vie harkies, ou l'institutionnalisation d'une identité d'État.....	173
Jacques LEMIÈRE	
De la continuité entre deux prescriptions : de l'intégration à l'identité nationale.....	185
Kyung-mi KIM	
Une politique transnationale de l'« identité nationale » : l'invention de la catégorie des « femmes coréennes mariées à des étrangers ».....	201
Marie PONCHELET	
Carnet photographique. À Srebrenica : l'identification et l'inhumation des morts victimes de l'épuration ethnique. Regards d'une artiste plasticienne.....	217

LE JOURNAL

APPELS À CONTRIBUTION – NUMÉROS À PARAÎTRE.....	229
AVIS AUX AUTEURS.....	235
NUMÉROS PARUS.....	237
BULLETIN D'ADHÉSION 2008.....	241

* * *

IDENTITÉS NATIONALES D'ÉTAT

**Dossier thématique coordonné par
Laurent Bazin, Robert Gibb, Monique Selim**

NATIONALISATION ET ÉTATISATION DES IDENTITÉS DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Laurent BAZIN – Robert GIBB
CNRS-CLERSÉ Univ. Glasgow

Monique SELIM
IRD

Un piège idéologique

En France en mai 2007, la création d'un ministère de *l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codeveloppement* a suscité de nombreuses réactions. L'apparition du terme d'« identité nationale » dans l'intitulé d'un ministère est une offensive inédite dans l'histoire française, et constitue un piège idéologique dont tout laisse penser qu'il sera difficile de sortir.

Dans sa conférence de presse du 8 novembre 2007¹, le ministre tentait de définir le contenu de l'« identité nationale ». L'entreprise semble particulièrement ardue puisqu'il s'est cru dans l'obligation d'opérer d'abord trois dénégations avant de souligner sans plus de précision qu'il s'agissait d'un bien singulier menacé dont il faudrait assurer la pérennité : ce n'est pas « une notion défensive » [...] « il n'y a pas là la moindre agressivité envers quiconque » [...] la « nation » ne doit pas être « amnésique » [...] « la France doit pouvoir [...] préserver son identité ». Dans les propos même de ses promoteurs, l'« identité nationale » apparaît comme

¹ http://www.anaem.fr/breves_87/conference_de_presse_du_ministre_de_l_immigration_de_l_integration_de_l_identite_nationale_et_du_codeveloppement_le_8_novembre_2007_633.html.

une notion creuse, ce qui en constitue probablement la force : placée sur le devant de la scène elle a suscité débats et controverses qui sont d'eux-mêmes venus l'alimenter ; étatisée et institutionnalisée, elle deviendra un problème permanent, un trou béant que l'administration chargée de la promouvoir s'efforcera selon toute vraisemblance de combler.

Avant même que l'on puisse évaluer les intentions des gouvernants qui s'en sont saisis, ceux qui s'opposaient à l'usage du terme et son institutionnalisation se divisaient sur les raisons de le contester. Pour la plupart, ceux qui s'insurgent soulignent le rapprochement des deux termes « identité nationale » et « immigration », faisant remarquer à juste titre que le gouvernement suggère ainsi insidieusement que l'immigration constituerait une menace contre l'« identité nationale »². Mais, au-delà du rejet que suscite l'emprunt de cette thématique à l'extrême droite, est-ce que mettre en avant l'idée d'« identité nationale » serait intrinsèquement négatif ? Serait-ce une notion positive, comme certains l'affirment à gauche, mais qui serait dévoyée par son instrumentalisation politique ? Est-ce son accaparement par un ministère qui serait dangereux, inacceptable ? Mais en vertu de quoi ? Les scientifiques pourraient-ils gloser sur l'« identité nationale » mais décréter illégitime que les hommes politiques fassent de même ?

² La justification de ce ministère est de « rationaliser » l'administration en rassemblant sous une même tutelle les questions concernant l'immigration. Il s'agit en soi d'un coup de force sémantique. L'usage du terme immigration est en effet impropre puisque, justement, ce ministère a reçu la charge de fonctions que le terme d'immigration ne recouvre en aucune façon (comme l'attribution de visas, le droit d'asile, l'octroi de la nationalité française, la mémoire de la guerre d'Algérie ou l'énigmatique « promotion de l'identité nationale »). Dérivant directement d'une vision élaborée depuis le ministère de l'intérieur par la répression de la soi-disant immigration illégale, la mise en place de ce ministère revient, de fait, à créer une sorte de police des étrangers et de l'identité, dont le seul précédent dans l'histoire de France, ainsi que beaucoup l'ont noté, est le « commissariat général aux questions juives » instauré par l'État français de Vichy.

D'aucuns estiment que l'usage que le gouvernement fait de cette notion est excluante mais que la notion est en soi positive lorsqu'elle est inclusive, par exemple en vertu des principes universels sur lesquels la République française serait fondée. Pourtant Nicolas Sarkozy lui-même a-t-il jamais dit autre chose ?³ Ne s'agirait-il pas, selon lui, d'assurer que les immigrants connaissent et respectent les « valeurs de la république », et d'en favoriser ainsi l'intégration ?

Si le piège idéologique est si efficace, c'est que l'usage du terme « identité nationale » peut apparaître inoffensif par sa banalité même : loin d'être l'expression agressive de la xénophobie, comme des slogans de la « préférence nationale » ou réclamant « la France aux Français », il vient signifier une revendication similaire sous un terme en apparence neutre, ou même considéré positif pour qui se laisse prendre à l'illusion que l'idée d'« identité nationale » exprime l'unité de la nation, ce qui la constitue, son essence. Le même phénomène exactement pouvait être observé par exemple en 1994-95 en Côte-d'Ivoire lorsque le mot « ivoirité » fut lancé dans le débat public : il devint immédiatement un point de cristallisation des débats dont il fut impossible de se défaire et qui, dans ce contexte particulier, a agi comme un puissant catalyseur des conflits qui ont conduit au déclenchement de la guerre. En Côte-d'Ivoire comme en France la mise en scène de la notion d'« identité nationale » et son inscription dans les institutions introduisent un bouleversement dans l'ordre du politique qui n'est pas immédiatement perceptible. Pour certains, y compris des historiens, l'« identité nationale » semble avoir toujours existé et serait au minimum intrinsèquement liée à la constitution des États-nations. Mais d'autres historiens, à l'instar de Gérard Noiriel, montrent très bien comment le thème apparaît dans les discours de la droite et de l'extrême droite à des moments particuliers de l'histoire de la France, dans des périodes de crise où une soi-disant montée de la

³ La meilleure analyse à ce jour est sans aucun doute celle que propose Gérard Noiriel (2007b). À un niveau plus général, voir également l'interprétation de la conjoncture que propose Alain Badiou (2007).

xénophobie, du racisme et de l'antisémitisme permet opportunément de reléguer au second plan les conflits sociaux (Noiriel, 2007a).

Ainsi, si l'indignation est assez largement partagée, il est néanmoins ardu d'entreprendre de récuser l'usage qui est fait du terme « identité nationale » car des divisions profondes apparaissent lorsque l'on essaie d'explicitier pourquoi l'on s'y oppose. La raison de cette polyphonie tient d'une part à l'imprécision de l'expression elle-même mais aussi à l'absence d'analyse claire du phénomène que constitue l'introduction en France aujourd'hui d'une telle notion.

Un phénomène mondial

Tout d'abord de telles politiques de renationalisation de l'identité ne sont nullement circonscrites à la France. Elles ne sont pas davantage limitées à l'Europe, même si c'est souvent en son nom que les dirigeants français se complaisent à justifier leurs orientations politiques lorsqu'elles sont contestées, en l'occurrence lorsqu'il est question de banaliser une xénophobie inscrite dans les discours et dans les lois. Au contraire, elles ont tendance à se généraliser avec la globalisation. Ce constat conduit à élargir la perspective pour engager une analyse à l'échelle mondiale : c'est en effet un peu partout dans le monde qu'à partir des années 1990 la notion d'« identité nationale » devient un support fréquent de la légitimité politique, ou de tentative de redonner au pouvoir politique une justification lorsque celle-ci s'étiole.

Certaines trajectoires nationales en sont plus spectaculaires ou plus emblématiques et permettent, en les comparant entre elles et avec la situation française, de révéler les processus politiques et idéologiques globaux qui sont à l'œuvre. C'est donc dans une perspective de comparaison de configurations locales et nationales spécifiques, à l'intérieur d'un cadre mondial, que cette édition hors-série du *Journal des anthropologues* présente des exemples dans des pays divers. Pour chacun d'eux des aspects particuliers mais significatifs du champ de la nationalisation de l'identité sont

pointés. Au total ces analyses recomposent le tableau d'un monde où la logique de l'« identité nationale » s'imisce dans tous les aspects de la vie sociale, redéfinissant de concert avec les lois du marché les normes auxquelles les individus et les groupes sociaux sont supposés se conformer.

Les nouvelles rhétoriques de l'« identité nationale » et de l'autochtonie ont pris un peu partout dans le monde la place laissée vide par la destruction des anciens systèmes idéologiques qui donnaient une prépondérance aux rapports de classe, aux situations économiques et à la nécessité de politiques de redistribution correctives d'inégalités. Ces éléments fournissaient des modèles de citoyenneté divers mais qui avaient en commun de donner à l'État un rôle central dans la transformation de la société, sa « modernisation » ou son « développement ». L'État incluait alors bien souvent les citoyens dans ce projet, de gré ou de force, et les rapports des citoyens à l'État étaient ainsi définis sur la base de leur participation à cette édification plutôt que sur celle de l'origine. Il s'agissait de « réformer » la société, alors qu'aujourd'hui c'est l'État qui est l'objet des « réformes » : se destituant lui-même (ou étant décrédibilisé par le biais des organisations internationales) après que la vague libérale des années 1980 eut balayé toutes les idéologies antérieures de modernisation des sociétés, l'État contemporain ne peut guère trouver d'autres fondements à son existence, ou d'autres manières de masquer son renoncement à réguler les conflits sociaux, qu'en se prétendant l'émanation d'occupants « légitimes » de son territoire, que l'extérieur menacerait. Cette menace étrangère prend alors, selon les contextes, des visages différents. Tandis que l'État ne cesse d'invoquer son retrait nécessaire ou imposé par des contraintes financières extérieures, et que partout les inégalités économiques s'accroissent et que la misère frappe des pans entiers de la société, l'« identité nationale » apparaît aux gouvernants comme un cache-misère idéal. Il faut enfin rappeler que la reformulation de la légitimité politique selon des principes identitaires est un processus qui trouve aussi un ancrage dans le jeu des relations internationales ainsi que le politologue Bertrand Badie le soulignait en 1995 en parlant

d'« ethnicisation du monde ». Il argumentait notamment son propos en montrant comment le mode de règlement des conflits (comme en ex-Yougoslavie) privilégiait ce recentrage ethniciste des États (Badie, 1995).

Les brusques conversions idéologiques dans l'ex-URSS ou l'ex-Europe de l'Est sont particulièrement significatives des nouveaux ordonnancements normatifs bâtis sur les idéologies de l'« identité nationale ». L'éclatement de la Yougoslavie, de l'URSS, de la Tchécoslovaquie, ne repose pas sur un « réveil » des nationalismes et des antagonismes identitaires dans des pays où des « identités nationales » auraient été auparavant gelées, voire brimées par les régimes communistes, comme le veut l'interprétation courante. Naturellement, ces « nations » se sont constituées bien avant l'avènement des régimes socialistes (ou durant la période stalinienne en ce qui concerne par exemple l'Asie centrale ex-soviétique⁴ – cf. Roy, 1997), et sont le produit d'une histoire et d'une dynamique propres qui ont parfois donné lieu à des antagonismes meurtriers, comme en ex-Yougoslavie par exemple. Il est cependant simpliste de considérer que des « identités nationales » déjà là attendaient le dégel : elles ont été revendiquées, produites, instituées avec l'effondrement du socialisme comme la base de légitimité des États postsocialistes. Ce que manifestent très clairement ces situations de partition postcommunistes, c'est que dans les années 1990 l'« identité nationale » tend à devenir le fondement de l'État en remplacement des systèmes idéologiques en vigueur auparavant. En cette fin de XX^e siècle, l'« épuration ethnique » qui a déchiré l'ex-Yougoslavie peut être considérée comme l'expression poussée à son paroxysme de la logique de l'« identité nationale » : la division de la société selon un principe de séparation des « nationalités » (selon le terme en vigueur en

⁴ Les dictatures d'Asie centrale ex-soviétique ont toutes introduit la nécessité d'une nouvelle idéologie d'État en remplacement du communisme, devenu obsolète : c'est l'« identité nationale » qui est désignée comme nouvelle idéologie d'État. Le cas de l'Ouzbékistan est un exemple particulièrement significatif (Bazin, 2007a ; Selim, 2007 ; Bazin, Hours, Laruelle, Selim, 2006).

ex-Yougoslavie), avec déplacements en masse des populations, massacres à grande échelle, viols systématiques, destructions, pillages et spoliations (Nahoum-Grappe, 2003). Le carnet photographique de Marie Ponchelet que nous publions dans ce numéro en constitue un document humble mais poignant et particulièrement chargé de significations : l'identification des morts du massacre de Srebrenica et leur inhumation marque comme une seconde étape de l'avènement traumatique des « identités nationales » en ex-Yougoslavie.

Il est remarquable de constater que même dans les pays qui demeurent gouvernés par des États-partis communistes (Chine, Vietnam) et qui ont mis en œuvre des mécanismes de marché capitalistes, l'« identité nationale » constitue aujourd'hui une nouvelle ressource idéologique pour assurer une cohésion sociétale⁵. En effet, celle-ci vole en éclat avec le passage brutal d'une égalité supposée et revendiquée à des inégalités criantes et des modes de surexploitation de la population au travail. Ainsi, dans les années 1990, le gouvernement vietnamien a revalorisé un ensemble de croyances, de pratiques et de rites religieux autrefois interdits : il a redécouvert et rétabli des monuments anciens détruits ou abandonnés lorsqu'ils étaient jugés comme des « restes féodaux » et s'adonne à une nouvelle politique de patrimonialisation subtilement confondue avec la fierté nécessaire d'une « identité nationale » qui aurait été dissimulée et négligée auparavant en raison d'un internationalisme imposé. L'évocation du Vietnam permet de souligner le contraste de la période actuelle avec celle des décolonisations au milieu du XX^e siècle. Les mouvements d'émancipation et d'indépendance nationale n'ont généralement pas donné lieu à l'émergence d'identitarismes mais plutôt à des projets nationalistes de construction d'une société nouvelle à travers l'édification d'un État national, et cela y compris lorsque l'indépendance a donné lieu à des guerres de libération aussi longues et tragiques qu'au Vietnam.

⁵ En ce qui concerne le Vietnam, voir Selim (2003). Un excellent exemple à propos de la Chine est fourni par David (2007).

Un même constat s'impose pour l'Inde, par exemple, où l'hindouisme est progressivement devenu une force politique en prétendant être une incarnation symbolique de la nation. Les antagonismes avec la population musulmane nombreuse (la seconde au monde par son importance, après l'Indonésie) se sont cristallisés dans des mobilisations mortifères récurrentes et spectaculaires dans les années 1990. Cette configuration macropolitique renvoie bien sûr à l'histoire tragique de la partition entre l'Inde et le Pakistan. Néanmoins, comme le montre fort bien dans ce numéro Mathieu Claveyrolas à partir de l'étude des temples à la « Mère Inde », le nationalisme contemporain, basé sur l'invention d'une « identité hindoue » (*hindutva*) est très différent du nationalisme des années 1940-1950. Les mouvements politiques hindouistes opèrent une double transformation qui crée une configuration nouvelle. D'une part, ils postulent l'unité de la religion hindoue dont ils font le creuset d'une « identité nationale », effaçant fictivement – en inventant une supposée altérité avec les musulmans – les différences de caste, de langue, de région etc. dans ce pays immense marqué par une formidable hétérogénéité et, comme partout, par des inégalités croissantes. En second lieu, ils refoulent les musulmans dans la catégorie d'étrangers en les représentant comme des envahisseurs venus de l'extérieur. Il est tout à fait remarquable, comme le formule très bien Thomas Eriksen (2001), que la réalité « nationale » est, à la suite de ce travail de reformulation idéologique des identités, reconstruite dans le prisme d'un antagonisme entre des communautés qui seraient légitimes car autochtones (les hindous) et celles qui sont placées en position d'intrus venus d'ailleurs (les musulmans). En Inde comme d'ailleurs en ex-Yougoslavie, les musulmans ne sont pas spécialement venus de l'extérieur, mais sont souvent descendants de fractions de la population locale converties à l'islam au cours des siècles précédents. La situation tragique de la Bosnie est donc, de ce point de vue, analogue puisque les discours nationalistes serbes qui ont dominé la guerre et qui visaient leur éviction du territoire, si ce n'est leur anéantissement, réinterprétaient l'histoire en considérant les musulmans comme une population qui aurait jadis accompagné les envahisseurs ottomans

et dont l'altérité religieuse (en elle-même peu significative dans un pays très sécularisé) est réinterprétée comme une altérité culturelle, et même comme une extériorité radicale (Eriksen, *idem*).

Le cas de l'Égypte traité ici sous un aspect particulier apparaît représentatif de nombreux pays majoritairement musulmans qui ont évolué vers une islamisation de la société, des institutions, de l'État⁶. C'est ici la place des coptes chrétiens et des bahaïs, et la reconnaissance de leur citoyenneté pour les actes d'état civil les plus ordinaires, qui devient plus problématique à mesure que la charia est imposée comme une norme juridique et politique. Ainsi que l'analyse en détail l'article d'Hélène Legeay, la (re)conversion de musulmans au christianisme heurte de plein fouet l'édification juridique d'une identité qui doit impérativement inscrire l'islam dans sa définition nationale.

Face aux avancées des idéologies identitaires depuis la fin des années 1980, le couple d'opposition autochtonie/allochtonie est devenu un prisme commun d'agencement du politique dans des contextes sociaux, politiques et économiques les plus hétérogènes. Les exemples les plus manifestes sont bien entendu en Amérique latine, où la réhabilitation de l'« indianité » progresse peu à peu, notamment depuis la commémoration du 500^e anniversaire de la « découverte » de l'Amérique en 1992. Cette réhabilitation s'appuie notamment sur un contexte favorable du point de vue d'organisations internationales : l'élaboration progressive d'une charte des peuples autochtones⁷ sous les arcanes de l'ONU ; mais aussi de plus en plus la diffusion des notions de diversité culturelle et de patrimoine immatériel (*intangible heritage*) dont la préservation est l'une des nouvelles tâches importantes que s'assigne l'UNESCO.

En Amérique latine la réhabilitation de l'« indianité », si elle n'est pas exempte de contradictions, et si elle ne conduit pas

⁶ Pour un tour d'horizon voir Kepel (2000).

⁷ Terminologie française officielle correspondant à l'anglais *indigenous*, ou à l'espagnol *indigeno*. Pour une contribution récente à cette question, voir Glowczewski, Henry (2007)

nécessairement à une amélioration réelle du sort des « indigènes » supposés⁸, a cependant comme terrain privilégié d'expression une reformulation des représentations de l'« identité nationale » par chacun des États : alors que l'État-nation était auparavant conçu comme extérieur à la figure de l'« Indien » il l'intègre désormais bien souvent, soit par la thématique du métissage, soit même en postulant une continuité entre l'antériorité des peuples présents avant la conquête espagnole et l'indépendance conquise contre la métropole au XIX^e siècle, comme le montre ici Anne Lavanchy dans son article sur le Chili. L'État fait ainsi basculer son centre de gravité, d'une position où il figurait comme le produit de l'émancipation des populations créoles descendantes de l'invasion espagnole et puis des migrations européennes, à une position où il peut revendiquer un caractère autochtone, ou du moins se présenter comme le protecteur des autochtones. Ces mutations symboliques et idéologiques ne sauraient être considérées comme le produit d'une élaboration au niveau international, ni d'une manipulation par les gouvernants et hommes politiques. Les mouvements « indigènes » existent de longue date et ont mené notamment depuis la fin des années 1970 des luttes politiques acharnées, pour obtenir reconnaissance et partage du pouvoir et des ressources. Il n'en est pas moins remarquable que vers la fin des années 1980, la guerre froide s'achevant, et avec elle les dictatures militaires, les libéralisations brutales que le continent a connues ont précipité l'effondrement des identités forgées dans la puissance du mouvement ouvrier, fût-il écrasé par la répression. Ces changements très rapides sont porteurs de multiples contradictions qu'ils inscrivent dans les rapports sociaux et politiques au quotidien.

Une autre illustration emblématique de ces dynamiques sud-américaines de reformulation du rapport de l'État à

⁸ Déterminer qui est « véritablement » indien et qui ne l'est pas est une question bien évidemment indécidable, comme toute question portant sur la véracité des origines ou des appartenances identitaires. L'identité « indienne » comme toutes les identités est dépendante des catégories censitaires et des dynamiques politiques et idéologiques dont elle est un enjeu. Cf. Lavaud (2001) ; Lavaud, Lestage (2005)

l'autochtonie est l'élection en Bolivie en 2005 d'Evo Morales. Elle montre l'importance acquise par les revendications « indigènes » de dignité, d'égalité, de partage du pouvoir et de démantèlement des mécanismes qui assuraient leur exclusion, dans un pays qui se trouve cependant, dans le même mouvement, menacé de partition. C'est cependant moins l'autochtonie que l'exclusion passée qui fonde la légitimité de l'accès au pouvoir du « président indien » qui s'affirme comme une figure de proue de la nouvelle gauche anti-impérialiste du continent sud-américain. On remarquera au passage que cette nouvelle image de la contestation – parvenue au pouvoir – contraste fortement avec celle du Che, mort dans la guérilla de ce même pays trente ans auparavant : c'est le mouvement ouvrier bolivien qui était alors considéré comme un fer de lance des luttes d'émancipation dans toute l'Amérique latine.

Si les recompositions politiques qui se fixent aujourd'hui autour de notions d'« identité nationale » construites à partir du substrat de l'autochtonie sont très visibles en Amérique latine, elles sont également opérantes sur l'ensemble du continent africain, ainsi que l'ont très bien analysé J.-F. Bayart, P. Geschiere et F. Nyamnjoh (2001). L'un des exemples emblématiques de ces dynamiques d'autochtonisation de l'État (Bazin, Selim, 2001) en Afrique est la soudaine apparition de l'idée d'« ivoirité » en Côte-d'Ivoire à la fin de l'année 1994. La situation est spectaculaire car elle opère une inversion complète de la position symbolique qu'occupait l'État depuis 1960, illustrant ainsi un effet notable de l'épuisement des politiques de développement et de la mise en place des plans d'ajustement structurel dans les années 1980, qui ont érodé la légitimité des élites et aiguisé la perception d'une nouvelle forme de dépendance de l'État vis-à-vis de tutelles extérieures. Une conscience et des revendications autochtones existaient auparavant, émanant notamment de populations dans les zones d'économie de plantation, devenues numériquement très minoritaires face à l'installation massive de planteurs originaires de toutes les régions du pays ainsi que des États voisins. Mais ce qui se produit au milieu des années 1990 à travers une manipulation de la constitution, c'est l'invention de la catégorie d'« identité nationale » ivoirienne

(ivoirité) comme le fondement même de l'État, et ses effets d'amplification des conflits, en cascade, stimulés par les enjeux électoraux : remise en cause généralisée des origines, rejet des « étrangers », volonté de différencier les nationaux « vrais » des « étrangers », déstabilisation de l'« authenticité » du rattachement de certains groupes ethniques à l'ensemble national, etc. Or précisément en Côte-d'Ivoire, qui est un pays de très forte immigration, en dépit de politiques d'ivoirisation mises en place depuis les années 1970 et qui réservaient théoriquement les emplois aux nationaux par exemple, la nationalité était demeurée jusqu'alors une catégorie peu opérante dans les activités quotidiennes comme dans la vie politique⁹.

Dans les contextes africains, les processus de mise en place d'idéologies de l'« identité nationale », que l'on peut observer comme ailleurs dans le monde, ont pour effet de renforcer l'attention accordée aux appartenances ethniques. Dans le cas conflictuel de la Côte-d'Ivoire qui vient d'être évoqué, non seulement celles-ci ont été mobilisées de manière plus ou moins ouverte par les différents camps politiques pour tenter de rassembler des supporteurs et de les radicaliser mais, plus encore, l'authenticité de l'appartenance ethnique et villageoise de chacun est devenue le moyen le plus direct de prouver sa légitimité à se réclamer de la nationalité ivoirienne sans l'avoir usurpée. Enfin, l'importance démesurée acquise par l'origine du fait des enjeux politiques amplifie un phénomène que l'on constate partout ailleurs dans le monde, et que la contribution de Sarah Andrieu à ce numéro souligne justement pour le pays voisin de la Côte-d'Ivoire, le Burkina Faso : dans les normes élaborées et véhiculées par l'État, dans les représentations et dans les pratiques sociales, la « modernité » n'est plus opposée comme elle l'était auparavant à l'« authenticité » de la « tradition » renvoyant chacun à des origines ethniques. Au contraire, le déclin des idéologies modernisatrices induit que la « modernité » prétend désormais se nourrir de la « tradition », avec d'autant plus de force que cette dernière constitue un réservoir

⁹ Pour une analyse détaillée, voir Bazin (2005, 2007b).

inépuisable de valeur marchande (les produits « traditionnels » de toute sorte, l'industrie touristique, etc.) et que, dûment enregistrée comme « patrimoine immatériel », elle devient – comme la biodiversité – une fraction d'un bien commun à toute l'humanité. Les circonvolutions politiques et idéologiques au Burkina Faso, très bien retracées à travers la danse par Sarah Andrieu, en fournissent un exemple très parlant. La révolution de Thomas Sankara, dans les années 1980, jetaient les derniers feux d'une vision finalement banale qui refoulaient les traditions, comme les appartenances ethniques, dans une arriération qu'il fallait éradiquer ; une décennie plus tard, les pas de danse sont devenus des preuves de l'existence d'« identités ethniques » singulières qui doivent au contraire être préservées et intégrées en tant que telles dans un ensemble national harmonieux. On retrouve ici une situation très analogue à ce qu'Anne Lavanchy décrit pour les Mapuche du Chili.

L'idée que les traditions nationales sont le support d'une modernité agressive, compétitive dans le marché mondial, caractérise toute l'Asie orientale et accompagne donc – au contraire de la plupart des autres contextes nationaux qui ont été évoqués jusqu'à présent, marqués par des difficultés économiques plus ou moins aiguës – un essor économique soutenu. Ce phénomène s'est traduit notamment par l'adoption dans nombre d'État d'un discours centré sur les « valeurs asiatiques », et qui a connu des formes d'expression variables d'un État à l'autre. L'article de Kyung-mi Kim en fournit une étude particulière à partir de la Corée du Sud, montrant comment, après la « crise asiatique » de 1997, l'État a accentué ses orientations identitaristes : (re)construire la puissance de la nation dans la mondialisation est traduit au plan idéologique par la nécessité de renforcer la cohésion et l'unicité de l'« identité nationale ». L'appel à la mobilisation de la diaspora compte alors moins pour les retombées (économiques) réelles qu'elles pourraient apporter que comme une traduction de la volonté d'expansion économique et une métaphore de la globalisation elle-même, considérée comme une concurrence d'« identités nationales » projetées hors de leur territoire.

Que l'« identité nationale » soit une marchandise politique (Selim, 2006) largement utilisée dans le monde entier à des fins d'apaisement des conflits sociaux que suscite la globalisation du capitalisme ne doit pas voiler une autre facette des processus de légitimation identitaire : l'autochtonie comme étendard de nouvelles luttes supposées « anticapitalistes ». On est là face à une sorte d'injonction paradoxale dont l'identité se dévoile le creuset ; en effet d'un côté la revendication nationale d'autochtonie est le levier de processus sociaux particulièrement allophobes ; de l'autre l'autochtonie serait le fondement d'oppositions à la domination étatique de peuples minoritaires, historiquement écrasés. Les anthropologues jouent comme acteurs dans cette arène de controverses, se partageant entre une empathie spontanée pour des groupes ethnoculturels qui seraient oubliés de l'histoire, et une volonté de vigilance épistémique qui les conduit à considérer que des notions comme celles d'identité et d'autochtonie portent en elles-mêmes des risques de dérive politique.

Haro sur l'étranger

La mise en scène politique de la notion d'« autochtonie » ou d'« identité nationale » va souvent de pair avec la stigmatisation – et la répression – des étrangers, celles-ci constituant l'autre face (plus ou moins visible, selon les contextes) d'un processus singulier dont l'un des enjeux sous-jacents est bien évidemment le contrôle ou la distribution de ressources symboliques et/ou matérielles. En Europe, les politiques d'immigration menées depuis trente ans fournissent des exemples particulièrement parlants des effets concrets de ces logiques de stigmatisation et de criminalisation de l'étranger. La fermeture des frontières à l'immigration de main-d'œuvre en 1974 a en effet été suivie par l'élaboration progressive, au niveau national puis au niveau européen (avec les procédures d'« harmonisation », de « communautarisation » et d'« externalisation »¹⁰ des politiques en matière d'immigration et

¹⁰ Voir les analyses développées par le réseau Migreurop (2007).

d'asile), d'un vaste dispositif de « lutte contre l'immigration clandestine ». Celui-ci a impliqué, d'une part, l'augmentation considérable des possibilités de contrôle, d'enfermement et d'éloignement des étrangers et, d'autre part, un travail de légitimation continu reposant sur la production de figures stigmatisantes de migrants (« clandestins », « faux réfugiés »...) et de leurs enfants (« jeunes de banlieue », « délinquants »...), complétée par l'incessante dénonciation de l'islam, présenté soit dans son incompatibilité supposée avec les idéaux de la république ou de la démocratie, soit à travers la menace du terrorisme islamiste. Comme le fait remarquer à juste titre D. Lochak (2007), les images négatives de l'étranger véhiculées pendant cette période, non seulement par les discours officiels sur l'immigration mais aussi, de manière plus subtile, par les textes juridiques, ont exercé une influence importante sur les représentations collectives des étrangers dans la société française en général. Toutes les catégories d'étrangers (travailleurs, étudiants, familles, réfugiés) ont fini par être prises dans ce qu'elle qualifie de « spirale répressive », caractérisée par une logique de « suspicion généralisée » à leur égard et une prolifération de mesures apportant des restrictions à leurs droits (au séjour, au regroupement familial, à l'asile, à la liberté de mouvement et de circulation...).

En France, la priorité accordée à la « maîtrise des flux migratoires » par les différents gouvernements (de gauche comme de droite) qui se sont succédé depuis au moins vingt ans a par ailleurs eu pour conséquence de phagocyter ce qui était censé constituer le deuxième volet de la politique de l'immigration : l'« intégration » des migrants présents sur le territoire national. Ces deux objectifs continuent néanmoins à être étroitement liés dans le discours des gouvernants, le contrôle de plus en plus répressif de l'immigration (extracommunautaire) étant constamment présenté comme une condition de possibilité de l'« intégration » des « immigrés » (ou des personnes ainsi désignées) déjà établis en France¹¹. En réalité, le durcissement des politiques en matière

¹¹ De la même façon, un large consensus politique s'est formé au Royaume-Uni à partir des années 1960 autour de l'idée que de *strict*

d'immigration et d'asile, qui se traduit notamment par le renforcement des contrôles et de la répression (dont le recours croissant à l'enfermement des étrangers dans les « centres de rétention administrative », pour n'en donner qu'un exemple), produit des effets profondément « désintégrateurs » : précarisation de la situation socioéconomique et juridique des étrangers, multiplication des obstacles à leur installation et au regroupement familial, création d'un climat de soupçon et d'hostilité à leur égard dans la société française en général¹².

Comme le montre Jacques Lemièrre dans sa contribution à ce numéro, la notion d'« intégration » elle-même peut être considérée comme un rouage important de cette machine à exclure les étrangers qui s'est progressivement mise en place au cours des trente dernières années¹³. Son analyse s'inscrit dans le prolongement des critiques de la problématique « intégrationniste » formulées dès le début des années 1990 dans d'autres pays européens et qui mirent l'accent sur les fonctions idéologiques du concept d'« intégration » dans un contexte de restructuration de l'économie capitaliste. Pour le sociologue britannique R. Miles (1993), par exemple, l'injonction faite aux migrants et à leurs enfants (ou, plus précisément, à certaines catégories d'entre eux) de « s'intégrer » comporte une véritable mystification des rapports sociaux, en ce sens qu'elle laisse entendre que les intéressés existeraient d'une

immigration controls étaient la condition nécessaire à de *good race relations* (Solomos 2003).

¹² Voir Lochak (2007 : 33).

¹³ Il convient de rappeler à cet égard le rôle important joué par des spécialistes en sciences sociales dans le développement et la diffusion d'une conception « nationaliste républicaine » de l'« intégration » en France au début des années 1990. Dans un article intitulé « Les sciences sociales au service de l'identité nationale », F. Lorcerie (1994) présente une analyse détaillée des caractéristiques et de l'impact politique de cette « mobilisation » à laquelle ont participé sociologues, historiens et politologues français. Pour une analyse de la contribution de l'association antiraciste SOS-Racisme à la construction de la problématique « intégrationniste », puis à sa reformulation en lutte contre les discriminations, voir Gibb (1998, 2003).

certaine manière en dehors de la société, et des institutions et rapports sociaux qui la structurent. Autrement dit, la problématique « intégrationniste » renvoie continuellement les résidents étrangers et leurs enfants (ces derniers n'étant souvent pas de nationalité étrangère) à une position d'extériorité par rapport à l'État-nation, ce qui permet plus facilement par la suite d'attribuer les causes du chômage et d'autres « problèmes sociaux » à une « présence étrangère » signifiée comme déstabilisatrice, laissant dans l'ombre les structures sociales, économiques et politiques de la société elle-même. Le concept d'« intégration » apparaît donc dans cette optique comme un puissant opérateur idéologique : en fixant l'attention sur les soi-disant « incapacités » ou « défaillances » des migrants et de leurs enfants, il la détourne effectivement des problèmes du racisme et des discriminations, et des déterminants structurels de l'emploi et du chômage.

Ces critiques de la notion d'« intégration » nous rappellent la nécessité d'une réflexion épistémologique constante sur les catégories utilisées dans les sciences sociales afin de rendre compte des processus sociaux qui nous intéressent ici : la « production de l'étranger » (Althabe) ou – pour revenir à notre point de départ – l'institutionnalisation politique de l'idée d'« identité nationale ».

Ainsi que l'ont bien montré R. Brubaker et F. Cooper (2000), certains mots – et c'est tout spécialement le cas du terme « identité » – peuvent constituer des « catégories de pratique » élaborées par les acteurs sociaux dans la vie quotidienne sans pour autant que leur transformation en « catégories d'analyse » par les scientifiques s'avère d'une utilité ou d'une pertinence quelconques. Au terme d'un examen de l'utilisation du mot « identité » comme concept dans les sciences sociales aux USA depuis les années 1960, ils concluent qu'il est « criblé d'ambiguïté, déchiré entre des significations contradictoires et encombré de connotations réifiantes » et qu'il faut développer un « vocabulaire analytique plus différencié » (plus précis) afin de rendre compte de manière satisfaisante des processus sociaux habituellement recouverts par ce vocable. En effet, les concepts d'« identification » et de « catégorisation », par exemple, ont l'avantage de décrire des processus (observables),

d'inviter à identifier les agents qui en sont à l'origine, d'éviter les connotations réifiantes du terme « identité », et surtout de ne pas laisser croire à l'existence effective de groupes sociaux constitués qui seraient pourvus d'« identités ». En déplaçant le regard de l'identité aux techniques et pratiques d'identification, on s'intéresse plutôt à la dialectique entre processus d'auto-identification et processus d'identification externe. Ces derniers sont « des systèmes de catégorisation formalisés, codifiés et objectivés, développés par les institutions détentrices de l'autorité et du pouvoir », et notamment par l'État.

Les contributions à ce numéro du *Journal des anthropologues* montrent justement tout l'intérêt d'un déplacement de l'objet d'analyse, de la notion creuse d'« identité nationale » aux processus de catégorisation et d'identification nationale. Chacun de ces articles indiquent bien à quel point l'État est un acteur éminent de ces processus. Les analyses portant sur la France, qui composent une moitié de ce numéro, sont particulièrement riches à cet égard et éclairent, par des rappels historiques de la nationalisation de la société française, la période contemporaine. Ces articles se complètent entre eux. Ensemble, ils nous laissent voir l'étendue des contradictions qui existent entre d'une part la production par l'État français des catégories et des formes d'identification via sa législation et ses pratiques administratives, et d'autre part le modèle abstrait auquel il se réfère constamment dans sa rhétorique.

Ainsi que le rappelle François Masure, les termes même de naturalisation et de nationalité sont en décalage par rapport à un modèle officiel de citoyenneté qui ne reconnaît la nationalité qu'en tant que catégorie juridique conférant des droits politiques (sans signification ethnique ou « raciale »). L'acte même de naturalisation, qui suppose une vérification de l'« assimilation à la communauté française » des personnes concernées est une sorte de certificat de conformité à l'« identité nationale », et constitue donc un déni de la conception de la citoyenneté supposée définir le « modèle français » par excellence. Les techniques d'identification, dont la forme la plus achevée est la mise en place des cartes d'identité, repose toujours sur la volonté de discriminer et de

gouverner les étrangers et, par ricochet, de fixer le groupe national, ainsi que le décrit de son côté Pierre Piazza avec beaucoup de pertinence et de minutie.

Dans la même période où se renforçait le refus obsessionnel par les élites politiques et intellectuelles du « communautarisme » et de l'« ethnicité », la réforme du code de la nationalité de 1993 a créé une nouvelle catégorie, sanctionnée par des statistiques, de Français par acquisition, et institué une différenciation juridique qui renforce la séparation entre les Français de naissance et par acquisition. En examinant les effets de cette loi, Évelyne Ribert souligne l'immense confusion semée parmi les personnes nées en France de parents étrangers, qui sont amenées par contrecoup à s'interroger sur leur propre « identité » et leur appartenance à la société française.

Des formes de catégorisation et de sous-catégorisation des nationaux et des étrangers, en France, ont toujours existé sous une forme paradoxale. D'un côté l'État, dans son histoire coloniale, a mis en place des différenciations de statut – telles celles d'« indigènes » ou de « français musulmans » – qui ont perduré dans les administrations et orientent encore actuellement certaines pratiques administratives ou des formes de pensée d'État. La fabrication des harkis comme catégorie quasi ethnique est une concrétisation tout à fait emblématique des formes monstrueuses que peuvent prendre des logiques et des pratiques administratives d'assignation identitaire qui demeurent imprégnées des formes de domination de l'époque coloniale. Giulia Fabbiano démonte ces mécanismes de différenciation par l'État avec une grande clarté. Dans le même temps, les gouvernants français ne reconnaissent aucune catégorisation officielle autre que celles des nationaux et des étrangers (eux-mêmes divisés entre les « communautaires » et les « autres »). Cependant, la « lutte contre les discriminations » et la construction de catégorisations ethniques et « raciales » tendent aujourd'hui à s'imposer dans la société française comme une problématique politique. Éric Macé étudie ici la manière dont ces enjeux se répercutent dans la mise en scène télévisuelle des stéréotypes, contrestéréotypes et antistéréotypes, emblématiques de

cette « diversité » que la société française semble découvrir en elle-même comme en écho aux slogans de la « diversité culturelle » diffusés à travers le monde par l'UNESCO. D'une manière générale, on ne peut que constater, au plan national comme au plan mondial, que l'exaltation de la « diversité » coïncide avec le durcissement des rapports de domination et d'inégalité ainsi qu'avec le refoulement de l'autre – l'immigré, l'étranger – sommé d'accepter les normes de la globalisation mais de rester dans son aire de misère.

Les sexes de l'identité

Le parcours dans le monde global que ce numéro propose permet de souligner que l'« identité nationale », loin d'être asexuée, intervient directement au cœur de la dualité sexuelle dont elle s'empare pour y positionner ses propres valeurs.

Les femmes sont généralement la proie de l'« identité nationale », dans le passé, comme au présent. Leurs facultés d'engendrement les désignent en effet pour être des gardiennes de la « pureté raciale ». En Corée du Sud, Kyung-mi Kim montre avec clarté comment les femmes mariées à des étrangers, et ayant migré dans le pays d'origine de leur époux en particulier pour échapper à la forte stigmatisation qu'elles subissaient, sont l'objet d'un travail de recatégorisation, utile à la projection sur le monde entier d'une « identité nationale » coréenne agressive que l'État souhaite promouvoir depuis la crise de 1997. Parallèlement à cette projection extérieure au territoire national, l'État coréen importe des femmes de l'étranger, pour pallier à la crise matrimoniale des paysans, mais aussi comme ouvrières dans les usines, nourrissant une vague de mariages localement désignés comme « internationaux » : les politiques publiques – apprentissage de la langue et de la culture coréennes – mises en place en direction de ces femmes étrangères, épouses et mères de Coréens, sont destinées moins à leur propre confort qu'à leur permettre de transmettre à leurs enfants l'« identité nationale ». Ainsi, comme l'explique Kyung-mi Kim, si les femmes étaient auparavant extérieures à l'« identité nationale »,

leur « coréanisation » engagée depuis quelques années – à l'intérieur et au-delà des frontières – vise moins leur réinclusion dans la nation que de les constituer en vecteurs de l'« identité nationale » : une notion qui est devenue elle-même un impératif de l'État désireux d'affirmer sa propre puissance dans le monde régi par la compétition.

Dans des circonstances tout autres, le parallèle est frappant avec les contradictions dans lesquelles sont prises les femmes mapuche au Chili dont parle Anne Lavanchy. L'orientation des politiques gouvernementales s'est inversée brusquement, passant d'une entreprise d'éradication des cultures indiennes à une opération de réhabilitation. Ce sont alors les femmes qui sont tenues responsables de l'inconstance de la puissance publique, et sont accusées d'avoir failli à leur devoir de transmission identitaire. C'est donc notamment sur ces femmes que l'« identité nationale » referme le piège de l'autochtonie.

La sexuation de l'« identité nationale » – qui convoque systématiquement et partout dans les discours politiques les pulsions les plus troubles des acteurs – se traduit dans l'usage du viol comme arme de guerre, qui est d'après les observateurs en nette augmentation. Violer la femme de l'ennemi c'est en effet affirmer une « identité nationale » à la virilité triomphante : rien ne saurait l'exprimer d'une manière aussi horriblement explicite que le dessin photographié par Marie Ponchelet sur le mur d'un bâtiment ayant servi de casernement aux soldats serbes à Potočari aux environs de Srebrenica en 1993 en Bosnie ; dans cette même usine désaffectée où, lors de la chute de la ville en 1995, fut opérée la séparation entre les hommes, emmenés pour être massacrés tandis que les femmes et les enfants, après de multiples exactions dont des viols et des meurtres, étaient déportés vers la ville de Tuzla (photo n°1 du carnet photographique). Hier comme aujourd'hui, en Bosnie ou ailleurs, on ne sait que faire de ces « victimes nationales ». À l'indépendance du Bangladesh elles furent parquées dans des camps réservés aux prostituées ; dans les entreprises de « réconciliation » actuelles un peu partout dans le monde, elles gênent, obstruent le schéma de pacification ne serait-ce que par leur honte indélébile.

Les débats qui se sont développés en France autour du projet de tests ADN pour le regroupement familial des étrangers revêtent par ailleurs un grand intérêt pour l'anthropologue dans la mesure où ils portent sur les représentations de la filiation chez l'autre et le soi et, en conséquence, de l'altérité, domaines centraux pour notre discipline. Dans une première étape seule la filiation paternelle devait être confirmée pour la venue sur le territoire des enfants de l'étranger. L'étranger se trouvait donc rejeté du côté d'une filiation biologique qui, comme beaucoup l'ont souligné, ne cesse d'être démantelée et délégitimée pour la population de nationalité française, pour laquelle la reconnaissance de la parenté symbolique paternelle ou maternelle est aujourd'hui notable, se traduisant par des efforts constants de juridiction. Du fait de contestations nombreuses, ce devrait être finalement des preuves de la filiation maternelle qui – sous des conditions précises et strictes – seraient demandées à l'étranger souhaitant que ses enfants le rejoignent en France. Ce passage du père à la mère comme pivots de la consanguinité, ne fait qu'accentuer le processus de renaturalisation biologique de l'autre et sa distance d'accès à la dimension symbolique de la parenté comme production sociale, propriété réservée dans la clôture de l'autochtonie. Dans l'échelle symbolique de la différenciation des sexes, la femme est en effet – dans la plupart des sociétés – renvoyée au pôle de la nature et de la relation biologique, en prenant pour pièce à conviction ses capacités reproductives, alors que l'homme remplit la fonction du social, avec tous les doutes que cela implique sur la filiation paternelle. L'interdit à l'étranger des acquis des déconnexions multiples entre parenté biologique et socio-symbolique, son refoulement vers un stade primaire et « naturel » de la parenté, constituent des pans idéologiques importants des constructions actuelles de l'altérité et, par là même, de l'« identité nationale » qui en est désormais le versant explicite et non plus seulement voilé. Ressurgissent donc des triangulations idéelles, qui semblent être des tentations régressives récurrentes : d'un côté l'étranger, la femme et la nature sont coagulés, de l'autre l'autochtone, l'homme et la nation sont

érigés en modèle d'une hiérarchie qui est désormais de nouveau désignée comme civilisatrice.

Ancrages sociaux et contradictions

Pour finir on ne saurait appréhender l'émergence actuelle à travers le monde des thématiques de l'« identité nationale » sans restituer leur ancrage dans les sociétés : Quel écho les idéologies et politiques promues par l'État ou certains mouvements politiques rencontrent-elles dans les diverses composantes de la société ? En quoi se reflètent-elles dans les pratiques quotidiennes ?

Ces politiques de catégorisation, de contrôle et de domination des étrangers, ne peuvent être interprétées sans prendre en compte ce qu'elles peuvent signifier dans les différentes fractions sociales par rapport à la vision que ces dernières ont de leur position dans le contexte national et mondial. C'est ici que l'anthropologie, avec ses méthodes d'investigation et de compréhension de la réalité sociale, prend tout son intérêt. Rappelons que les premiers travaux d'ethnologie urbaine en France dans les années soixante-dix mettaient en lumière l'acuité des enjeux symboliques qui se cristallisaient autour de la figure de l'étranger dans des cités HLM, dans une situation qui voyait l'effondrement des statuts et des identités de classe. Les enquêtes menées par G. Althabe et M. Selim¹⁴ montraient comment, en accusant les « étrangers » d'être responsables de la dégradation de leurs conditions de vie, les autres habitants tentaient de reconstruire dans l'imaginaire leur dignité et échapper à l'infériorité sociale. Ils s'efforçaient ainsi d'éviter tout contact ou, au contraire, d'établir des relations de domination personnalisées de manière à maintenir le sentiment d'une supériorité de leur position sociale vis-à-vis des « étrangers ». Entre autres choses, les accusations se focalisaient sur l'éducation des enfants, pour laquelle les familles « étrangères » seraient particulièrement défailtantes, condamnant leurs enfants à tomber dans la délinquance et la vie des « bandes ». Ainsi, dans les pratiques sociales et les

¹⁴ Cf. Selim (1979), Althabe (1987), Althabe, Selim (1987), Althabe et alii (1985).

représentations, la « production de l'étranger » fixait sur certaines fractions l'indignité ressentie par les habitants de ces cités de banlieue, et le danger de contamination qui pesait sur chacun, spécialement les enfants et les adolescents.

De telles recherches ethnologiques prennent sens lorsque l'on considère le contexte socioéconomique de cette époque : durant la décennie 1970 la conjoncture s'est en effet retournée et le chômage est devenu une préoccupation. Les années d'après-guerre avaient été caractérisées par une croissance économique rapide qui apportait de nouvelles possibilités de promotion sociale pour l'ensemble des catégories sociales. Parallèlement, l'industrie importait massivement une main-d'œuvre étrangère notamment d'Europe du Sud ou d'Afrique du nord. La conjonction de ces deux dynamiques avait créé un phénomène d'« ethnicisation de la pauvreté » (Althabe) : une partie des classes populaires aspirait d'autant plus à accéder à des positions sociales plus élevées – directement ou via leurs enfants – qu'elles étaient remplacées dans les catégories ouvrières subalternes par des travailleurs immigrés.

Comme dans d'autres situations de déclin économique et de fragilisation des statuts sociaux répandues à travers le monde, le discours et les politiques de stigmatisation des étrangers et de valorisation de l'« identité nationale », s'articulent avec les tensions qui se font jour localement dans les espaces résidentiels ou de travail. En France, ces phénomènes observés dans les classes populaires dès le milieu des années 1970, avant même l'émergence du Front national qui leur donnera une expression rhétorique, sont à lire en regard d'une politique gouvernementale qui a fermé les frontières à l'immigration en 1974, tolérant le regroupement familial avec réticence et avec une suspicion grandissante, et qui a produit un discours présentant l'immigration comme problème. Cette xénophobie d'État n'a cessé de s'intensifier et de se développer durant les trois décennies suivantes, s'articulant à la fois à la montée en puissance du Front national, qu'elle alimentait, et aux formes diverses d'un racisme ordinaire ainsi encouragé dans toutes les fractions sociales.

Ce rappel met en évidence qu'une fois jetée en pâture, la thématique de l'« identité nationale », aussi vide soit-elle dans son contenu, comme nous l'avons souligné en introduction, est amenée à être nourrie par les différents groupes sociaux qui vont lui donner des sens contextualisés en fonction de leur propre position. Désormais promue norme d'État en France – comme elle l'a été depuis les années 1990 dans nombre d'autres pays, singulièrement ceux qui sont désignés comme sous-développés – l'« identité nationale » va selon toute probabilité renforcer les processus d'altérisation de tous les groupes sociaux que cette édicition de la norme rend « déviants » : les immigrants, bien sûr, dont le refoulement est devenu une priorité sans cesse renforcée par le gouvernement depuis vingt ans ; tous ceux dont on va tenter de rechercher l'origine « autre » et stigmatisée comme « communautariste » ; mais aussi tout simplement les « délinquants ». Tout se passe comme s'il y avait eu depuis les années 1970 un déplacement et une amplification du système des accusations réciproques développé parmi les habitants de cités HLM, que nous venons d'évoquer : tout un discours public s'est mis en place pour dénoncer que les « violences urbaines », les « incivilités », la « délinquance » sont le produit de l'« impossible intégration » de « jeunes Français d'origine étrangère » et de la défaillance de leurs parents immigrés. Certains chercheurs approfondissent déjà ce sillon et voient par exemple dans les « aînés des familles sahéliennes » de futurs auteurs de « délits » en raison du fait que « certaines valeurs véhiculées dans leurs familles se heurtent à celles du système français »¹⁵.

De telles recherches mettent en scène l'intrication entre science et politique qui se profile désormais pour proférer, en l'occurrence, une véritable dénonciation publique des familles africaines qu'on accuse d'entretenir la délinquance. Après la quasi-fermeture des possibilités de regroupement familial que met en place la nouvelle loi Hortefeux, l'immigration choisie apparaît comme le couronnement de cette propagande xénophobe de l'État

¹⁵ Propos de Hugues Lagrange, rapportés par Stéphanie Arc dans le *Journal du CNRS* (Arc, 2007).

dans une politique assumant désormais presque ouvertement une position raciste : une circulaire de décembre 2007 autorise les préfetures à accorder des permis de travail à des étrangers pour des emplois non qualifiés dans un ensemble de secteurs, en réservant aux migrants venant des pays d'Europe orientale récemment entrés dans l'Union européenne, les branches de l'économie dans lesquelles sont actuellement employés, légalement ou non, des milliers de personnes originaires d'Afrique ou d'Asie, dont les possibilités d'obtenir ou de faire renouveler leur titre de séjour s'amenuisent donc encore¹⁶. Ainsi, les dispositions légales de l'« immigration choisie » (loi CESEDA de juillet 2006) réinstituent des rapports de domination où les entrepreneurs – sous le contrôle dirigiste de l'État qui leur indique les fractions du marché international du travail qui leur seront accessibles et celles qui sont inconvenantes – peuvent choisir les étrangers qu'ils mettent au service de la croissance capitaliste nationale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AFA, 1987. *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM (Actes du colloque international, Paris, 9-11 janvier 1986).

ALTHABE G., 1987 : « Production de l'étranger et xénophobie », in AFA, *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM : 382-392 (republié in Althabe & Selim, 1998).

¹⁶ A l'heure où nous écrivons, deux listes de métiers ont été arrêtées : la première comprend 150 métiers, pour la plupart peu qualifiés, réservés aux ressortissants de l'Union européenne « en vertu du principe de préférence communautaire », la seconde comprend 30 métiers, nécessitant en général une formation et des diplômes de l'enseignement supérieur, ouverte aux étrangers issus de pays tiers.

- ALTHABE G., MARCADET C., PRADELLE (de la) M. & SELIM M., 1985. *Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*. Paris, Anthropos (rééd. L'Harmattan, 1993).
- ALTHABE G., SELIM M., 1987. « Production de l'étranger », in AFA, *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM : 379-381.
<http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00126538>
- ALTHABE G., SELIM M., 1998. *Démarches ethnologiques au présent*. Paris, L'Harmattan.
- ARC S., 2007. « Délinquance : le choc des culture », *Le journal du CNRS*, 214 : 10.
- BADIE B., 1995. *La fin des territoires*. Paris, Fayard.
- BADIOU A., 2007. *De quoi Sarkozy est-il le nom ? Circonstances IV*. Paris, éd. Lignes.
- BAYART J.-F., GESCHIERE P. & NYAMNJOH F., 2001. « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 10 : 177-194.
- BAZIN L., SELIM M., 2001. « Diffractions politiques du marché (Côte-d'Ivoire, Vietnam) », *Journal des anthropologues*, 87 : 109-137. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00113246>
- BAZIN L., 2005. « Rébellions enchaînées en Côte-d'Ivoire », *Chimères*, 56 : 15-34 (entretien réalisé par Monique Selim).
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00006510>.
- BAZIN L., 2007a. « Construction nationale, travail et discipline en Ouzbékistan », in HERNANDEZ V., OULD-AHMED P., PAPAIL J. & PHELINAS P. (eds), *L'action collective à l'épreuve de la globalisation*. Paris, L'Harmattan : 235-247.
- BAZIN L., 2007b. « L'idéologie de l'identité nationale, un facteur de désagrégation de la société. Éclairages à partir de la Côte-d'Ivoire », *Savoir/Agir*, 2 : 61-69.
- BAZIN L., HOURS B., LARUELLE M. & SELIM M., 2006. « Les États d'Asie centrale : un parcours tourmenté depuis l'indépendance », in BOISSEAU DU ROCHER S. & GODEMENT F. (dir.), *Asie, entre pragmatisme et attentisme*. Paris, La Documentation Française : 61-82.

- BERTRAND R., LAURENS S. (coord.), 2007. *Savoir/Agir*, 2 (Dossier : Identité(s) nationale(s) : le retour des politiques de l'identité ?).
- BRUBAKER R., COOPER F., 2000. « Beyond "identity" », *Theory and Society*, 29 : 1-47.
- DAVID B., 2007. « Tourisme et politique : la socialisation touristique de la nation en Chine », *Hérodote*, 125 : 143-155.
- ERIKSEN T. H., 2001. « Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflicts : The Significance of Personal Experience », in ASHMORE R. D., JUSSIM L. & WILDER D. (eds), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford, Oxford University Press : 42-70.
- GIBB R., 1998. « Multiculturalism, Integration and National Identity: SOS-Racisme », *International Journal of Francophone Studies*, 1(3): 157-166.
- GIBB R., 2003. « Constructions et mutations de l'antiracisme en France », *Journal des anthropologues*, 94-95 : 165-179.
- GLOWCZEWSKI B., HENRY R. (dir.), 2007. *Le défi indigène*. Montreuil, Aux lieux d'être.
- KEPEL G., 2000. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris, Gallimard.
- LAVAUD J.-P., 2001. « Essai sur la définition de l'Indien. Le cas des Indiens des Andes », in GOSSELIN G. & LAVAUD J.-P. (dir.), *Ethnicité et mobilisations sociales*. Paris, L'Harmattan.
- LAVAUD J.-P., LESTAGE F., 2005. « Compter les indiens : Bolivie, Mexique, Etats-Unis », *L'Année sociologique*, vol 55, 2 : 487-520.
- LOCHAK, D., 2007. *Face aux migrants : état de droit ou état de siège ?* (Entretien mené par Bertrand Richard). Paris, Textuel.
- LORCERIE, F., 1994. « Les sciences sociales au service de l'identité nationale : le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 » in MARTIN D.-C. (dir.), *Cartes d'identité, comment dit-on « nous » en politique?* Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques : 245-281.
- MIGREUROPE., 2007. *Guerre aux migrants*. Paris, Syllepse.

- MILES R., 1993. *Racism after « Race Relations »*. Londres, Routledge.
- NAHOUM-GRAPPE V., 2003. « Crimes de souillure et crimes de guerre (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », *Ateliers*, 26 (Identités, nations, globalisation) : 143-169.
- NOIRIEL G., 2007a. *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX^e - XX^e siècle). Discours publics, humiliations privées*. Paris, Fayard.
- NOIRIEL G., 2007b. *À quoi sert l'« identité nationale »*. Marseille, Agone.
- ROY O., 1997. *La nouvelle Asie centrale, ou la fabrication des nations*. Paris, Seuil.
- SELIM M., 1979. *Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris. Le clos Saint Lazare à Stains*. Thèse d'anthropologie sociale et ethnologie. Paris, EHESS, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00126510>
- SELIM M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam*. Paris, L'Harmattan (2 tomes).
- SELIM M., 2006. « L'identité comme marchandise politique dans le cadre de la globalisation : du Bangladesh au Vietnam », *Chimères*, 58-59 : 295-311.
- SELIM M., 2007. « Travail, idéologie et réflexivité dans le cadre de la globalisation. Perspectives comparatives », in HERNANDEZ V., OULD-AHMED P., PAPAIL J. & PHELINAS P. (dir.), *L'action collective à l'épreuve de la globalisation*. Paris, L'Harmattan : 235-247.
- SOLOMOS J., 2003. *Race and Racism in Britain* (3^e édition). Basingstoke, Palgrave Macmillan.

* * *

COMMUNIQUÉ

À propos de l'instauration d'un ministère « de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement »

L'Association française des anthropologues estime très alarmante la création d'un ministère « de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement » et exprime son soutien aux chercheurs démissionnaires de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI).

Certes, l'instrumentalisation par le gouvernement et de nombreux acteurs politiques des thèmes de l'immigration et de l'intégration n'est pas une nouveauté en France ; elle se traduit depuis une vingtaine d'années par une cascade de lois et circulaires. Une surenchère ininterrompue s'est mise en place, qui renforce la pression sur les étrangers, démantèle le droit d'asile, réduit les possibilités de renouvellement des cartes de séjour, produit des sans-papiers, amplifie les contrôles d'identité au faciès et aboutit à fragiliser des pans entiers de la société sous prétexte de lutter contre l'immigration illégale.

Néanmoins, un tournant particulièrement inquiétant a été franchi avec l'instauration d'un ministère associant les termes d'immigration, d'intégration et d'« identité nationale », suggérant que la nation serait menacée ou polluée par l'immigration.

Nous, ethnologues et anthropologues, dont la discipline a vocation comparative fonde son corpus de connaissances sur les questions de l'altérité et de l'identité, tenons à affirmer que la notion d'identité nationale ne saurait avoir de validité scientifique. Elle est une construction sociale imaginaire qui, sous couvert d'unité, tend à renforcer les divisions, les discriminations et les inégalités.

À travers le monde et les époques, les exemples que nous observons montrent que lorsque l'État s'empare du thème de l'identité nationale, c'est partout une incitation directe au mieux à la xénophobie, au pire à des violences entre groupes d'origines différentes.

De même que la loi ne dit ni ne fait l'histoire, un État qui se veut démocratique ne saurait édicter l'identité d'une nation, que ce soit en termes ethnique ou culturel, moral ou encore idéologique.

31 mai 2007

Ce communiqué a été cosigné par :

- L'Association française des anthropologues (AFA)
- L'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS)
- Le réseau thématique 2 « sociologie des migrations et production de l'altérité » de l'Association française de sociologie (AFS)
- L'Association Rhône-Alpes d'anthropologie (ARA)
- L'Association d'anthropologie méditerranéenne (ADAM)

* * *

ÉTAT ET IDENTITÉ NATIONALE UN RAPPORT AMBIGU À PROPOS DES NATURALISÉS

François MASURE
ETT – IRIS

Le point de départ de cette réflexion sur les liens problématiques entre État et identité nationale s'enracine dans une recherche en cours sur la naturalisation – *i.e.* l'acquisition de la nationalité française. Dans ce travail, je m'intéresse aux carrières morales des naturalisés : je tente de mettre en rapport l'évolution des positions et des statuts occupés – juridiques bien sûr, mais pas seulement : professionnels, familiaux, amicaux... – et l'évolution des perspectives, des motivations, des désirs. Pour aller vite, cette recherche vise à interroger les rapports entre individu et droit : ce que l'individu doit à son statut juridique, et les difficultés à en changer.

Une dimension frappante de l'enquête sur laquelle s'appuie cette recherche réside dans l'hésitation que manifestent les naturalisés à s'instituer comme Français à part entière. Ils sont certes sensibles à l'honneur que constitue la naturalisation. Mais ils gardent une grande réserve à l'égard de ce que leur nouveau statut juridique peut vraiment changer au fond. Autrement dit, ils ne cessent pas tout à fait d'être étrangers, mais étrangers d'un genre particulier, juridiquement français. Je voudrais montrer que cette hésitation, si elle tient pour une part à leur histoire personnelle – ils ont été les nationaux d'une autre nationalité – tient aussi à une tension entre dimensions juridique et « culturelle » – c'est-à-dire

ici, paradoxalement, « naturelle » – de la définition du Français et, par là, de « l'identité nationale ».

Qu'est-ce qu'un Français ?

Il y a quelques années, Patrick Weil publiait *Qu'est-ce qu'un Français ?* L'ouvrage fit un peu polémique pour la thèse qu'il défendait : est français celui qui l'est en droit. Cette réponse avait le double mérite d'une part, d'éviter l'éternelle discussion sur les attributs de « l'identité nationale », et d'autre part de rappeler un fait : c'est l'État qui, par l'intermédiaire du droit, détermine qui est français, et seuls ceux à qui cette qualité est reconnue peuvent s'en prévaloir, absolument, sans la moindre restriction. Mais c'est paradoxalement ce rappel, pourtant indiscutable, qui constituait la faiblesse de la thèse de l'ouvrage. En réduisant la question seulement à une question juridique, et sa réponse à une histoire du droit de la nationalité, elle laissait échapper une dimension essentielle du problème : le droit suffit-il à faire un Français ? C'est le sens des attaques dont Weil a de nouveau fait l'objet récemment, dans le cadre des polémiques autour de la création d'un ministère de l'Identité nationale. Et c'est précisément cette question, ramenée régulièrement au cœur de l'espace public, qui pose problème aux naturalisés – et pas seulement à eux. S'ils hésitent à se prévaloir d'une qualité que leur a reconnu l'État, seule instance apparemment légitime pour en décider, c'est aussi parce qu'il existe un espace où cette qualité peut leur être contestée.

État et identité nationale

L'affirmation du rôle fondateur de l'État dans la constitution des « identités nationales », par le nombre de recherches qui l'étayaient, est presque triviale. Pour reprendre la formule d'Étienne Balibar, l'État national, forme dominante de l'État à travers le monde aujourd'hui, doit « produire le peuple » dont il émane. De ce point de vue, il n'y a que des identités nationales « d'État ».

L'opération de production historique du peuple passe par la soumission de populations a priori hétérogènes à une loi commune :

c'est l'enjeu même de la « nationalisation » de la société. Le phénomène est particulièrement évident en France. Si la Révolution proclame la souveraineté du peuple – la nation, conçue comme une communauté politique – et la soumission de tous les Français au droit commun, la déclaration d'intention ne vaut réalité. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, période d'âpres discussions autour des attributs de « la nationalité » française, les clivages territoriaux, linguistiques et sociaux restent importants. Il faudra attendre l'action de la troisième République et son gigantesque travail d'intégration nationale pour que l'intention révolutionnaire se traduise dans les faits. L'intégration nationale s'accompagne d'un travail de manipulation symbolique visant à asseoir l'existence de cette nouvelle unité sociale que constitue la France. L'école joue dans ce domaine un rôle de première importance : elle diffuse la langue française et articule « petites » et « grandes patries ». C'est aussi l'époque de la première codification juridique rigoureuse de la nationalité, en 1889, dont l'effet est de durcir considérablement la distinction entre Français et étrangers et de réorganiser le monde social sur des bases véritablement nationales. Être national, c'est désormais être clairement dans un rapport de protection et d'exigence à l'égard de l'État – un État qui intervient massivement dans la vie économique et sociale –, rapport dont sont exclus les étrangers.

On peut affirmer sans trop caricaturer les choses que l'action de la troisième République est fondatrice de la France telle que nous la connaissons aujourd'hui. Dorénavant, l'État est présent sur tout le territoire par l'intermédiaire de son appareil administratif, on peut se déplacer d'un bout à l'autre de ce territoire, on y parle la même langue et on y respecte les mêmes règles. Ainsi, s'il y a une identité spécifiquement nationale, elle le doit à ce travail d'unification et d'homogénéisation effectué par l'État.

La nationalisation de la société est un bouleversement aux conséquences majeures, au moins sous deux angles pour la question qui m'intéresse ici. En premier lieu, elle soumet largement les conditions d'existence individuelles au statut national. Le Français bénéficie de droits spécifiques et exclusifs – en matière de mesures sociales, d'accès à l'emploi – tandis que les étrangers sont tenus de

justifier leur présence sur le sol national, pour l'obtention d'un titre de séjour. Autrement dit, dans le cadre d'une société nationale, être un national constitue un privilège. En second lieu, en nationalisant la société l'État structure un espace public proprement national où les questions qui intéressent la société dans son ensemble, et donc tous les nationaux, peuvent être discutées. La défense du privilège d'être français, ou de « l'identité nationale », fait indiscutablement partie de ces questions, l'actualité la plus contemporaine en offre un exemple éclatant. Ainsi, si l'État est producteur de « l'identité nationale », il n'en est pas le seul acteur – cet aspect n'est ici pas sans importance.

Naturels et naturalisés

La naturalisation est une opération d'ordre juridique par laquelle est reconnue à un étranger la qualité de Français, qui s'accompagne de l'attribution de tous les droits ouverts au national, en premier lieu politiques. Cette opération de « transsubstantiation » comme dirait Sayad, précisément parce qu'elle est d'ordre politique, ne se fait pas sans condition : la procédure juridique est l'occasion d'une évaluation de « l'assimilation à la communauté française » – vérification que le candidat est de « bonnes vie et mœurs », de sa maîtrise de la langue française... Autrement dit, par cette procédure et par l'intermédiaire de ses instances qui en décident – préfetures, sous-direction des naturalisations du ministère de l'Emploi, tribunaux –, l'État délivre un certificat de conformité à ce qu'on est en droit d'attendre d'un Français, donc à « l'identité nationale ».

Pourtant, malgré leur nouvelle condition, rares sont les naturalisés à se déclarer indiscutablement Français. Ceux avec qui j'ai travaillé se définissent assez spontanément comme des Français « à origines » – Français d'origine algérienne, portugaise, sénégalaise... – par opposition aux « Français de souche » dont ils savent tout aussi spontanément ne pas faire partie. Il s'agit là d'ailleurs d'une définition de soi qui n'est pas dénuée de fondement : ces naturalisés ont été, pendant une partie de leur vie, autre chose que

Français, et le sont souvent restés – la plupart sont double-nationaux. L'un des enjeux d'une telle définition de soi est d'assurer, malgré la naturalisation, une forme de continuité, une fidélité personnelle et collective – en premier lieu familiale – à l'égard de ce qu'on a été jusque-là, un étranger. Mais ce n'est pas le seul.

Si le statut juridique modifie les rapports à l'État – l'acquisition de la nationalité suspend définitivement l'obligation d'avoir à justifier de la présence en France –, il est d'une importance toute relative dans le flot des interactions quotidiennes. Pour le dire comme l'un de mes interlocuteurs, Mamadou, la naturalisation n'est pas « une opération de chirurgie esthétique ». La simple mention de ce prénom suffit, à elle seule, à indiquer une caractéristique essentielle de cette personne, avant même qu'il soit besoin de l'explicitier : Français d'origine sénégalaise, Mamadou est noir. La couleur de sa peau, contre laquelle la naturalisation ne peut rien, est un rappel permanent de sa condition « originelle ».

On entre ainsi dans l'univers du stigmaté, qui touche à différents degrés tous les naturalisés, et dont on sait au moins depuis Goffman qu'il relève d'abord et avant tout d'un problème de visibilité. Virtuellement, tout ce qui peut rappeler l'ancienne condition – étranger – en relève. Cela peut être l'accent avec lequel on parle français, le nom que l'on porte et à travers lui une religion supposée. C'est enfin – surtout – un corps, « lieu géométrique de tous les stigmates » : il est « ce qui parle quand on ne dit rien ». Certes, tous les naturalisés ne sont pas des stigmatisés permanents, ni même concernés au même titre par la stigmatisation. Celle-ci et la manière dont elle est vécue dépendent du point jusqu'auquel les rapports sociaux ordinaires – amicaux, professionnels, administratifs... – renvoient l'image d'un « corps étranger » et son degré d'altérité. Ainsi, des naturalisés originaires d'Allemagne ou d'Israël, pour leur caractère exceptionnel, peuvent s'enorgueillir avec moins de réserve que d'autres de l'honneur que constitue leur naturalisation – accessoirement souligner l'excessive facilité avec laquelle d'autres l'obtiennent –, et voir dans les interrogations sur leurs origines une marque de « curiosité » à leur égard. Tandis que

d'autres, les plus nombreux, originaires de l'ex-empire colonial français ou du « tiers-monde », voient leur condition fragilisée par le surinvestissement politique et médiatique dont « l'immigration » fait l'objet, et dont ils partagent tous les stigmates. Nous voilà sans doute au cœur du problème : « l'immigration » permet d'euphémiser et de ne pas nommer une catégorie d'étrangers – ou supposés tels – dont la société française tolère mal la présence, pour leur trop grande distance, dit-on, à ses principes fondamentaux. Par cette nomination particulière, la société française opère une hiérarchie des origines, à laquelle n'échappent pas les naturalisés, en fonction de la distance « culturelle ». Mais en matière d'identité nationale, la culture, c'est la nature.

Une matrice discrète de l'identité nationale

Le terme même de « naturalisation » – « rendre naturel » – devrait éveiller les soupçons. Il n'existe que dans deux registres lexicaux : le droit et les sciences de la vie – la botanique et la zoologie, et par extension la taxidermie. L'opération juridique reviendrait donc à un changement de substance, et pose implicitement l'existence d'une « nature française ».

Les débats récents sur « l'ethnicisation » ou « la racialisation » de la société française ont déjà largement discuté de la « naturalisation » des rapports sociaux, pour en signaler le plus souvent le caractère récent. C'est vrai dans la mesure où la structure des populations étrangères a considérablement changé depuis la Seconde Guerre mondiale. Les Européens et frontaliers – Belges, Polonais, Italiens... – qui formaient l'essentiel des populations étrangères installées en France ont cédé la place à des populations venant d'univers sociaux plus lointains, aux phénotypes très différents des nationaux. Ce bouleversement démographique offre d'évidence prise à la racialisation. Mais il se pourrait aussi qu'en se focalisant sur la période récente on perde de vue un fait important : que cette racialisation si évidente aujourd'hui est inscrite dans la manière même dont s'est formalisée l'identité nationale. Pour s'en

convaincre, un détour historique s'impose, aux sources de la nationalité.

Il est d'usage d'opposer les conceptions française et allemande de la nation. La première serait d'ordre contractuel et politique, tandis que la seconde serait culturelle ou, pire, raciale. Cette opposition habituelle n'a pourtant rien d'une évidence, comme on va le voir.

Le paradoxe de la nationalité est étrangement de ne pas figurer dans le vocabulaire révolutionnaire, plus axé sur la citoyenneté, et d'être issu d'une autre matrice conceptuelle. Par un retournement remarquable, cette matrice est à chercher du côté d'une pensée radicalement antirévolutionnaire, le romantisme allemand. Réaction à la philosophie des lumières et à la Révolution française, celui-ci développe une vision organiciste de la nation. Elle est vue comme un point de départ, presque un donné : la nation ne tient pas sa légitimité du contrat social, mais de l'origine et de la culture commune. À l'opposé de l'universalisme révolutionnaire, la nation est ici toujours spécifique. Cette conception insiste sur la différence, qu'il faut préserver. Or l'évènement décisif pour l'histoire du mot « nationalité » a été la traduction en français, en 1825, de *Deutsches Volksthum*, de Friedrich Ludwig Jahn. Le terme *Volksthum* est un néologisme au moment où Jahn écrit. Il veut parler de « la force qui rassemble des individualités, qui les réunit en groupe » : le terme désigne une force spirituelle, une personnalité collective. Et c'est bien avec ce sens que le terme « nationalité » pénètre la langue française. Le paradoxe est donc d'avoir réinscrit dans le vocabulaire de la nation, éminemment révolutionnaire, un lexique qui voulait résolument s'en distinguer.

Le terme reste d'un usage peu répandu jusqu'en 1830. Les premiers à s'en emparer sont les historiens les plus tournés vers l'Allemagne, Augustin Thierry et Jules Michelet en particulier. Puis le terme s'impose dans le champ littéraire, avec le développement du courant romantique en France, avant enfin de pénétrer le champ politique, à l'occasion des polémiques historiennes autour des origines de la France prises dans les luttes politiques de la Monarchie de juillet. C'est l'époque de la réactivation du schéma historique de

« la guerre des deux races » hérité de Boulainvilliers. L'histoire de France se résumerait, en définitive, à la lutte entre deux « races » : d'un côté les Francs, conquérants de la Gaule, dont descendrait l'aristocratie, de l'autre le peuple, descendant des vaincus, les Gaulois. La nationalité permet le dépassement du clivage, et d'affirmer « la fusion des races » en son sein. Le tour social que prennent les luttes politiques avec l'essor des républicains n'épargne pas la nationalité : elle est la qualité du peuple, au sens de « classes populaires ». Les luttes pour l'émancipation du prolétariat entrent en résonance, au niveau international, avec celles pour l'émancipation des « nationalités », « races indigènes » dominées. La défaite de 1870 entraîne le rejet du « principe des nationalités », un terreau à la guerre, et la nationalité, sous la troisième République, devient conservatrice. Et ce sont ceux qui y avaient longtemps résisté qui se font les plus farouches défenseurs de la « nationalité française ». Ainsi Maurice Barrès, dans sa défense de la nation et de la nationalité françaises, articule défense du catholicisme, de la monarchie et des provinces.

L'important, dans ce trop rapide survol des usages de la nationalité au XIX^e siècle, tient au registre dans lequel elle est employée, indépendamment des inflexions qu'on lui donne. La nationalité désigne toujours une force et une personnalité collectives, un sentiment commun qui agit comme une seconde nature. L'empreinte est perceptible jusque chez Renan, au-delà du « plébiscite de tous les jours » : « une nation est une âme, un principe spirituel ». La nationalité est ainsi, dans sa genèse même, un terme ambigu. Sa matrice intellectuelle en fait une personnalité collective d'abord exprimée dans le registre de la race – racisme de la pureté d'une part, racisme du métissage de l'autre. Le lien n'a jamais été complètement rompu avec cette filiation initiale. C'est ce qui autorise ceux qui se sont le plus opposés à la nationalité au nom de la « race » de s'en faire les défenseurs lorsqu'elle en est l'euphémisme. C'est dans ce contexte ambigu que la nationalité est fixée par le droit. Du point de vue juridique, elle ne désigne rien d'autre qu'un rapport à l'État. Mais depuis 1889, le droit entérine comme mode dominant de transmission de la nationalité le *jus*

sanguinis, par analogie avec la famille. Race, famille : la coupure instaurée par la nationalité est radicale.

Un déni du droit

Dans cet univers, le corps étranger a forcément du mal à trouver sa place. C'est, me semble-t-il, une raison essentielle au malaise qu'expriment les naturalisés avec qui j'ai travaillé. Mais cette situation n'est pas fondamentalement d'une grande nouveauté. Le XX^e siècle est régulièrement scandé de crises de l'identité nationale, au cours desquelles les menaces incarnées par les étrangers et plus gravement encore par les étrangers « camouflés » – *i.e.* juridiquement français – sont dénoncées.

C'était déjà vrai au moment de l'affaire Dreyfus. En 1895, plusieurs députés issus de milieux conservateurs ou nationalistes déposent devant le parlement, sans succès, des propositions de loi visant à exclure les juifs et les naturalisés – parfois leurs descendants jusqu'à la quatrième génération – de toute fonction publique, pour « rendre la France aux Français ». La Première Guerre mondiale voit l'adoption d'une procédure de déchéance de la nationalité française, pour « les naturalisés d'origine ennemie ». La réforme du droit de la nationalité en 1927, qui vise à étendre les dispositifs d'acquisition de la nationalité française dans une perspective populationniste, suscite une opposition violente de la presse de droite. En témoigne l'éditorial particulièrement virulent à la une du Figaro du 24 juin, qui dénonce les « Français de papier timbré », une « loi du camouflage » et « la destruction de notre race ». La méfiance manifestée par le régime de Vichy à l'égard des étrangers et des naturalisés n'a, de ce point de vue, rien d'exceptionnel. Ce qui le singularise, c'est en revanche d'avoir fait de cette méfiance une politique d'État – faisant de Vichy le seul précédent au ministère actuel en matière d'étatisation explicite de l'identité nationale. Et d'avoir fait de la déchéance de la nationalité française un outil essentiel de cette politique : dès juillet 1940, après avoir exclu les naturalisés de la fonction publique, en la réservant aux Français « à titre originaire », une commission

chargée de la révision des naturalisations prononcées depuis 1927 est mise en place. Son travail aboutira à la dénaturalisation de plus de 15 000 personnes entre juin 1940 et août 1944, en premier lieu des juifs.

L'identité nationale connaîtra encore d'autres crises, avec la « découverte » au tournant des années quatre-vingts « d'immigrés de seconde » puis « de troisième génération ». L'expression vise à désigner très improprement les enfants d'immigrés algériens qui, s'ils sont nés en Algérie, sont algériens et seulement « immigrés », et s'ils sont nés en France sont français de naissance. Le lexique des « générations immigrées » marque le tournant de la racialisation explicite des rapports sociaux : le terme « immigré » se défait de ses considérations strictement géographiques – le déplacement – pour devenir héréditaire. Les analyses à chaud, vingt-cinq ans plus tard, des émeutes de l'automne 2005 témoignent de la persistance de cette vision des choses : les émeutes sont « le bûcher de l'intégration à la française » et les émeutiers des barbares d'un nouveau genre, des ennemis de l'intérieur qu'il faut traiter par des moyens quasi militaires – l'état d'urgence.

La société française est travaillée par l'obsession des origines. Mais cette obsession n'est pas sans risque, et il conviendra de voir quelle place elle occupe au ministère de l'Identité nationale – les premiers signes ne sont pas excessivement rassurants. À force de rappeler certains Français à leurs origines étrangères, par un mécanisme qui n'a au fond rien de très surprenant, on pourrait bien finir par en faire de véritables étrangers.

Réfléchir sur l'identité nationale à partir de la situation des naturalisés conduit à jeter sur elle un regard un peu désabusé, à même d'en dévoiler les ressorts paradoxaux. Cela tient à la position singulière qu'occupent les naturalisés et du point de vue socialement situé qu'ils expriment : plus tout à fait étrangers, mais pas franchement Français. Leurs hésitations en matière d'appartenance nationale et les imperfections dont ils savent être porteurs en regard de la définition ordinaire du Français invite à interroger cette image.

Force est de constater alors que la matrice du Français est beaucoup plus essentielle – au sens d’essence – que la société française ne le reconnaît habituellement. Mais ce constat n’a rien d’imprévisible : Balibar avait déjà pointé cette nécessité pour l’État national d’asseoir la production du peuple sur une ethnicité fictive – mais pas sans effet – d’ordre racial.

Ce qu’il convient de retenir ici, c’est que l’identité nationale imposée par l’État lui échappe lorsque la fiction a pris. Elle s’impose jusque dans les corps, et la société nationale dans son ensemble s’en empare. Son affirmation peut alors se passer de l’action de l’État. Un effet inattendu de cette diffusion est d’établir, au-delà de la distinction structurante Français/étranger, un clivage interne à la société nationale au moins aussi puissant entre Français d’origine et Français d’origine étrangère – qui ne devient plus qu’étranger aux heures les plus sombres. Et c’est sans doute à l’aune d’un tel effet qu’il convient aussi d’appréhender le retour de l’identité nationale dans le giron de l’État.

Vichy, le seul précédent d’étatisation de l’identité nationale, a accentué les clivages entre Français, aux conséquences particulièrement dramatiques. La création d’un ministère de l’Identité nationale suffit donc à inquiéter. On peut craindre les pires effets d’une politisation ouverte de cette identité. La promotion, pour la première fois, de ministres « issus de l’immigration » ne change rien à l’affaire. L’orientation donnée par Nicolas Sarkozy à son discours de Dakar ou l’influence assumée de Maurice Barrès par l’un de ses principaux conseillers ont de quoi inquiéter. Elles témoignent d’une vision de la nation et de ce qui existe au-delà de ses frontières digne du XIX^e siècle.

Résumé

Cet article est une contribution à la réflexion sur « l’identité nationale » et ses effets par la marge, à partir de l’exemple des naturalisés. Il vise à souligner un paradoxe : l’identité nationale est un outil puissant de division entre Français, entre les « vrais » et les autres. L’importance de l’État dans la constitution des identités nationales est établie. On voudrait plutôt ici

s'intéresser aux effets de cette imposition. « L'ethnicité fictive » que constitue l'identité nationale contribue à naturaliser les appartenances, et produit le peuple comme communauté « naturelle ». S'ouvre ainsi la possibilité pour chacun de s'en emparer, pour s'en prévaloir ou la dénier à autrui. Dans ce contexte, le statut juridique ne suffit pas tout à fait à faire le Français, le XX^e siècle l'a largement montré. De ce point de vue, le retour de l'identité nationale dans le giron de l'activité gouvernementale pose problème : à quoi va-t-elle servir ?

Mots-clefs : France, État, identité nationale, nationalité, étrangers, statut juridique, naturalisation, racialisation.

Summary

State and National Identity: an Ambiguous Relationship. On Naturalized Citizens

This article contributes to the analysis of « national identity » and its effects from the margins, through the example of naturalized citizens. It aims to emphasise a paradox, namely that national identity is a powerful instrument of division between French citizens, between « real » ones and others. The importance of the state in the construction of national identity is well known. I choose here to focus on the effects of this imposition. National identity constitutes a « fictive ethnicity » that contributes to the naturalisation of forms of belonging, and produces the nation as a « natural » community. The possibility is thus opened up for anyone either to appropriate it for themselves or to deny it to others. In such a context, legal status as such does not suffice in itself to make a French person, as the history of the 20th century has amply demonstrated. From this perspective, the return of national identity to the field of governmental activity is problematic: what is the purpose of this move?

Key-words: France, State, national identity, nationality, foreigners, legal status, naturalization, racialization.

* * *

**LA LIBERTÉ RELIGIEUSE AU MIROIR
DE L'UNITÉ NATIONALE ÉGYPTIENNE**
**Le cas des procès des chrétiens convertis
à l'islam et revenus au christianisme**

Hélène LEGEAY
CEDEJ (Le Caire)
IEP Aix-en-Provence

Depuis quelques années, la juridiction administrative égyptienne est saisie par un nombre croissant de musulmans égyptiens convertis au christianisme, auxquels le ministère de l'Intérieur refuse de délivrer des documents d'état civil attestant leur nouvelle affiliation religieuse. La loi 143 de 1994 impose la mention de la religion du citoyen sur la plupart des documents d'état civil, principalement parce que l'appartenance religieuse de l'individu détermine le régime juridique qui lui est applicable dans le domaine du statut personnel (mariage, divorce, héritage, etc.). La même loi prévoit que le citoyen peut modifier, sur ces documents, n'importe quelle donnée concernant son état civil, y compris sa religion. Cependant, le Département des affaires civiles (DAC), département du ministère de l'Intérieur en charge de l'enregistrement civil des citoyens, refuse d'enregistrer le changement d'affiliation religieuse lorsque ce dernier correspond à la conversion d'un musulman vers une autre religion, même s'il s'agit du christianisme ou du judaïsme, les deux autres religions reconnues par l'État en plus de l'islam. Le DAC motive son refus en invoquant l'article 2 de la constitution égyptienne qui érige les principes de la *shari'a* islamique au rang de principale source de

législation. Selon l'interprétation officielle de la loi islamique, l'islam ne connaît de religions licites que l'islam, le christianisme et le judaïsme. L'adhésion à l'une de ces confessions et la conversion de l'une à l'autre sont licites, à l'exception de la conversion à partir de l'islam, qualifiée d'apostasie et réprouvée.

La quasi totalité des Égyptiens musulmans convertis discriminés par le DAC sont convertis au christianisme. Le DAC ne leur laisse d'autre choix que le maintien de leur identification officielle comme musulmans ou la fin de leur immatriculation civile et, partant, la fin de leur existence légale aux yeux des autorités égyptiennes. Les deux options ont des conséquences juridiques importantes. S'il demeure musulman, le citoyen est soumis au régime juridique islamique pour tous les actes relatifs à son statut personnel avec tout ce que cela implique en matière de liberté matrimoniale, d'héritage, de choix de la religion des enfants, etc. L'option du non-enregistrement équivaut à une « disparition » civile. L'individu ne peut plus accomplir aucun des nombreux actes de la vie sociale qui nécessitent la production de papiers d'identité, tels que le mariage, l'obtention d'un emploi, la déclaration civile des nouveau-nés, la sortie du territoire, etc.

La catégorie du musulman converti au christianisme regroupe en fait trois types de parcours religieux : la conversion au christianisme du musulman d'origine ; la reconversion au christianisme du chrétien d'origine converti à l'islam ; l'adhésion au christianisme de l'enfant élevé dans la religion chrétienne mais automatiquement enregistré comme musulman du fait de l'islamité, originelle ou temporaire, d'un de ses parents.

Les Égyptiens caractérisés par l'un de ces trois types de parcours religieux sont confrontés au même problème juridique mais font cependant l'objet de procès séparés. Chaque parcours religieux fait l'objet d'évaluations sociales, positives et négatives, différentes des deux autres. Ainsi, certains opposants à l'enregistrement civil de la conversion du musulman au christianisme envisagent la reconversion du musulman d'origine chrétienne comme une « manipulation des religions » ayant pour but la satisfaction d'intérêts personnels, tandis qu'ils qualifient la conversion du musulman

d'origine d'apostasie, sans y voir nécessairement une manipulation. Les détracteurs des convertis portent, pour la plupart, un jugement plus modéré sur la revendication des enfants chrétiens qui s'estiment improprement enregistrés comme musulmans. À l'inverse, certains partisans de l'enregistrement civil de la conversion au christianisme font preuve de circonspection vis-à-vis de la situation des reconvertis et manifestent, en revanche, un soutien plus net en faveur des deux autres types de convertis.

Je n'envisagerai dans cet article que les procès concernant les reconvertis, c'est-à-dire les chrétiens convertis à l'islam et reconvertis au christianisme. Ils sont plus nombreux que les procès mettant en cause des musulmans d'origine convertis au christianisme ou des enfants chrétiens enregistrés comme musulmans. Ils ont surtout été l'objet d'une importante médiatisation ces deux dernières années, au point qu'en dehors du cadre judiciaire, les médias apparaissent comme le principal espace de débat sur la situation des reconvertis. Au sein comme en dehors de l'institution judiciaire, les différentes parties au débat confrontent leur représentation respective de la reconversion et de ses enjeux et controversent sur les réformes sociales et juridiques qui devraient être engagées pour résoudre ce que tout le monde s'accorde à envisager comme un problème de société.

Chaque acteur du débat fonde son évaluation morale ou juridique de la reconversion sur une catégorisation des reconvertis. La catégorisation est le processus par lequel l'individu intègre un nouveau fait social dans sa représentation générale de la réalité sociale. Elle consiste à rapprocher l'objet catégorisé d'un stéréotype avec lequel il semble présenter le plus de similitudes et à lui imputer ainsi l'image sociale communément attachée à ce stéréotype. Cette image sociale est normative dans la mesure où elle est porteuse d'un jugement moral, positif ou négatif, de l'objet évalué (Morchain, 2006 ; Schadron, 2006). Cependant, elle n'existe qu'à travers l'utilisation pratique qui est faite de la catégorie à laquelle elle est associée, dans les discours et argumentations, et se trouve, par conséquent, continuellement remodelée. L'apostasie, la liberté religieuse, la citoyenneté, entre autres catégories ou qualifications

investies pour désigner les reconvertis, n'ont ainsi de significations que celles qui leurs sont attribuées par les participants au débat.

À l'arrière plan des jugements moraux et juridiques portés sur les reconvertis et la question spécifique de leur enregistrement civil, s'esquissent des représentations concurrentes de l'identité nationale, de la religion ou encore de la citoyenneté. Ces représentations ne se donnent à voir que lorsqu'elles sont questionnées par un fait social problématique, tel que la reconversion. L'intensité des débats entourant les procès des reconvertis, de même que l'ampleur des réformes juridiques préconisées pour y remédier indiquent que les enjeux de ces procès dépassent largement le seul problème administratif à l'origine du litige. La question de l'enregistrement civil de la reconversion interpelle en effet directement l'identité nationale, dans la mesure où elle implique une réflexion sur le statut de la religion dans la définition des critères de l'appartenance nationale.

La liberté religieuse et l'unité nationale au principe de l'évaluation sociale des reconvertis

Les argumentations juridiques et non juridiques développées par les parties au débat sur l'enregistrement administratif des reconvertis s'articulent autour de catégorisations et de représentations sociales communes. En effet, les avocats et les juges s'inspirent des catégorisations opérées par les acteurs du débat pour construire leurs argumentations juridiques, à ceci près que les contenus imputés à chacune de ces catégories par les professionnels du droit doivent répondre aux exigences de la logique juridique imposées par l'espace structuré dans lequel ils s'expriment (Dupret, 1997 ; Travers, 2001). Les opposants aux reconvertis, aussi bien au sein qu'en dehors de l'institution judiciaire, recourent principalement aux catégories de l'apostasie, de l'engagement contractuel et de la manipulation de la religion pour qualifier le parcours religieux des reconvertis, tandis que ces derniers et leurs partisans envisagent la reconversion à travers les catégories de la liberté religieuse et de la citoyenneté.

Entre avril 2004 et septembre 2006, le tribunal administratif du Caire rend 22 décisions en faveur des convertis, contraignant ainsi le DAC à modifier leur affiliation religieuse sur leurs attestations d'état civil¹. Ce dernier s'exécute sans appel tandis qu'un avocat indépendant saisit la Haute Cour administrative (HCA) pour demander l'annulation des décisions rendues par le tribunal administratif, au motif qu'elles contredisent la loi islamique. En avril 2007, la HCA rejettera le pourvoi arguant du fait que le demandeur, bien que prenant fait et cause pour l'administration, n'a pas qualité à agir. En septembre 2006, le président du tribunal administratif prend sa retraite. Il est remplacé par un autre conseiller d'État, dont la perception de la reconversion au christianisme est tout à fait différente de celle qui a déterminé la première jurisprudence. En avril 2007, le tribunal administratif du Caire, dans sa nouvelle formation, rend 70 décisions en faveur de l'administration, décisions contre lesquelles une partie des demandeurs se pourvoient. La procédure est toujours en cours.

Le traitement judiciaire du problème des reconvertis connaît ainsi en 2007 un revirement jurisprudentiel important, mais pas forcément révélateur d'un changement significatif de perception du phénomène de la reconversion. Avant et après le changement jurisprudentiel, ce sont peu ou prou les mêmes représentations qui sont confrontées au cours des procès et en dehors du cadre judiciaire. Seules les catégorisations² de la reconversion évoluent au gré des argumentations. Le revirement jurisprudentiel est en fait plus directement imputable à l'arrivée d'un nouveau conseiller à la présidence du tribunal administratif qu'à une mutation des valeurs et des représentations sociales dominantes de l'identité nationale. Il traduit le choix du juge de faire prévaloir telle représentation de la

¹ Un compte rendu actualisé de la jurisprudence et des procès en cours est disponible sur le site de l'Egyptian Initiative for Personal Rights, organisation égyptienne qui participe à l'organisation de la défense des reconvertis devant la juridiction administrative.

² Dans le cadre d'une argumentation juridique on parlera plus spécifiquement de qualifications juridiques.

collectivité nationale sur telle autre valorisée dans les décisions antérieures³.

À partir des argumentations juridiques et des discours tenus dans les différents espaces de débat, j'ai identifié cinq catégories utilisées de façon récurrente pour décrire la reconversion : l'apostasie, l'engagement contractuel, la manipulation des religions, la liberté religieuse et la citoyenneté.

Par souci de synthèse, je privilégierai comme supports d'analyse les argumentations juridiques déployées dans le cadre des procès des reconvertis, car le formalisme et la cohérence qui les caractérisent rendent les catégorisations auxquelles elles procèdent plus explicites que dans d'autres types de discours. De plus, les catégories utilisées par les parties au procès et les juges pour qualifier le phénomène de la reconversion témoignent des mêmes représentations identitaires antagonistes que celles qui s'affrontent, en dehors de l'arène judiciaire.

Le rapport des commissaires du gouvernement, remis à la Haute Cour administrative dans le cadre de l'appel interjeté par un avocat indépendant contre les décisions rendues par le tribunal administratif du Caire en faveur des reconvertis, développe une argumentation articulée autour de trois qualifications concomitantes de la reconversion⁴. Cette dernière est présentée à la fois comme une apostasie, comme la violation d'un engagement contractuel conclu lors de la conversion à l'islam et comme une manipulation des religions, toutes trois constitutives d'une menace à l'ordre public.

Les commissaires du gouvernement investissent la catégorie de l'apostasie à travers une argumentation juridique qui investit

³ Dans son analyse de la gestion politique et juridique de la conversion du judaïsme au christianisme en Égypte, au début du XX^e siècle, Frédéric Abécassis met en exergue des représentations antagonistes du phénomène de la conversion relativement similaires à celle que nous retrouvons dans le cas des reconvertis au christianisme, malgré la différence de contexte (Abécassis, 2002).

⁴ Un résumé du rapport a été publié par le journal *Rûz al-Yûsif* (07/04/2007).

principalement le référent islamique (Dupret, 1996, 2000). Leur raisonnement consiste à dire que si aucune règle de droit positif ni aucune coutume ne prévoit la sanction de l'apostasie, alors il faut revenir aux principes de la *shari'a* islamique qui, en vertu l'article 2 de la constitution, forment la principale source de législation. Selon l'interprétation étatique de la loi islamique, cette dernière qualifie d'apostat tout individu musulman qui abandonne l'islam. Selon les auteurs du rapport, la reconversion entre dans cette définition générique de l'apostasie et il leur importe donc peu que l'individu soit d'origine chrétienne. En qualifiant ainsi les reconvertis d'apostats, les commissaires du gouvernement leur assignent l'image sociale négative associée à l'apostasie. Juridiquement, cette qualification opère la soumission des reconvertis au régime juridique de l'apostasie tel que défini par l'administration et qui, dans le cas d'espèce, implique au minimum le refus d'enregistrer ce qui est présenté comme un comportement déviant et illicite.

Le deuxième argument du rapport investit la catégorie de l'engagement contractuel. Il consiste à démontrer que le chrétien s'est converti à l'islam de son propre gré et a, ce faisant, accepté en toute conscience de se soumettre aux dispositions normatives de l'islam qui interdisent d'apostasier. L'interdiction de sa reconversion n'apparaît pas comme une violation de sa liberté religieuse – liberté qu'il a exercée en se convertissant à l'islam – mais comme la protection de l'engagement souscrit lors de la première conversion⁵.

Les catégories de l'apostasie et de l'engagement contractuel sont toutes deux adossées au référent islamique, dans le sens où elles supposent l'applicabilité du droit islamique dans le cas d'espèce. Elles se réfèrent concomitamment à l'autorité légale du concept juridique de l'ordre public. Les commissaires du

⁵ Les catégories de l'apostasie et de l'engagement contractuel constituent la pierre angulaire des discours réprobateurs, formulés par les savants de l'université islamique d'al-Azhar et par les Frères musulmans à l'encontre des reconvertis et rapportés notamment par le journal *al-Karâma* (20/08/2007).

gouvernement, de même que le tribunal administratif dans sa nouvelle formation, ou encore les savants musulmans et autres opposants aux reconvertis décrivent l'apostasie et la violation du contrat implicite conclu lors de la conversion à l'islam à la fois comme une violation de la loi islamique et comme une menace à l'ordre public, sans que le lien entre les deux ne soit toujours envisagé de la même façon ni même toujours explicité.

Le troisième argument, qui apparaît comme le plus décisif dans les décisions du tribunal administratif rendues en avril, consiste à accuser les chrétiens reconvertis de manipuler les religions. La catégorie de la manipulation des religions, contrairement à celles de l'apostasie et de l'engagement contractuel, ne s'inscrit pas dans le référent islamique mais uniquement dans celui de l'ordre public. La manipulation des religions qualifie le type de menace à l'ordre public qui est constituée par la reconversion, indépendamment de la violation de la loi islamique. La manipulation est caractérisée par les changements successifs d'affiliation religieuse. Selon 'Abd al-Mu'tî Bayûmî, membre éminent de l'Académie des recherches islamiques – institut relevant de l'université al-Azhar et auquel la juridiction administrative a demandé de se prononcer sur le statut islamique de l'apostat pour éclairer son jugement dans les procès des convertis – déclare, au sujet des reconvertis, que « jouer avec les religions est hors de ce que la liberté permet [...] cela provoque la guerre civile »⁶. Il ajoute que cette évaluation de la menace constituée par l'apostat dépend du contexte qui est en l'occurrence « une ère de clash entre les civilisations, de rivalité entre les idéologies qui porte atteinte à la sainteté des croyances et des religions [...] dans ce cas, l'apostat est comme n'importe quelle personne qui espionne pour l'ennemi »⁷.

Les trois catégories utilisées par les opposants aux reconvertis pour qualifier ces derniers reposent sur une conception de l'ordre public qui figure une représentation conservatrice de l'identité nationale. La religion y occupe une place centrale. Elle est entendue

⁶ Cité dans *al-Misawwar* (04/05/2007).

⁷ *Ibid.*

comme l'acceptation d'une foi et surtout comme l'adhésion à une communauté structurée par des normes religieuses. Le droit égyptien, qui ne reconnaît pas l'athéisme, assigne à chaque citoyen un régime juridique de statut personnel dépendant de sa confession religieuse. Il consacre l'affiliation religieuse de l'individu comme une composante essentielle de son identité en tant que citoyen égyptien (Blévis, 2001). Le droit traduit ainsi la représentation étatique et dominante de l'organisation de la collectivité nationale – pendant de la représentation de l'identité nationale – selon laquelle chaque citoyen adhère à une des trois religions reconnues et voit ses relations avec les membres des autres groupes confessionnels encadrées plus ou moins précisément par la loi. Tout comportement de l'individu menaçant la pérennité de sa communauté ou des autres communautés confessionnelles en troublant les frontières qui les séparent ou bien en altérant la doctrine religieuse dominante dans chacun de ces groupes peut être considéré comme une menace à l'ordre public (Seul, 1999). De la même façon, tout comportement tendant à remettre publiquement en cause la primauté culturelle et normative de l'islam, inscrite dans la représentation dominante de l'identité nationale, constitue aussi une menace à l'ordre public. L'expression « unité nationale » est fréquemment utilisée dans les discours politiques et juridiques comme substitut à la notion d'ordre public⁸. Elle y est présentée comme la coexistence pacifique, structurée et hiérarchisée des communautés religieuses. La définition de la liberté religieuse invoquée par les tenants de cette représentation de l'unité nationale est limitée à la liberté de croire et de pratiquer le culte d'une des trois religions reconnues, à condition que la pratique n'entame pas l'équilibre établi entre ces religions⁹.

Les dignitaires religieux coptes, catholiques et protestants égyptiens, bien que dénonçant souvent avec vigueur les

⁸ *Al-Karâma* (20/08/2007) ; *Al-Akhbâr* (30/08/07).

⁹ Voir la définition de la liberté religieuse proposée par les commissaires du gouvernement dans leur rapport remis à la HCA, rapportée par *Rûz al-Yûsif* (07/04/2007).

discriminations dont leurs communautés sont victimes, adhèrent majoritairement à cette représentation de l'unité nationale. C'est d'ailleurs principalement au nom de l'identité religieuse de l'Égypte et de l'équilibre confessionnel sur lequel repose l'unité nationale que les représentants des minorités exigent la fin des pratiques discriminatoires les concernant. Ceci explique la faiblesse de leur mobilisation en faveur des reconvertis accusés d'attenter à l'unité nationale en brouillant intentionnellement les frontières entre les groupes confessionnels. Soutenir une cause si polémique serait susceptible de délégitimer les revendications des dignitaires chrétiens, afférentes à la vie « normale » de leur communauté respective¹⁰. En outre, certains représentants des minorités chrétiennes dénoncent fréquemment le prosélytisme musulman qu'ils décrivent comme une violation de l'entente cordiale conclue implicitement entre les groupes confessionnels égyptiens¹¹. Dans ce contexte, la reconversion, de même que la conversion au christianisme, paraît difficilement défendable, sauf à arguer, comme le font les plus virulents d'entre eux, que les musulmans se convertissent par choix alors que les chrétiens sont convertis de force.

Les reconvertis et leurs partisans, parmi lesquels les associations de défense des droits de l'homme et les adeptes de religions non reconnues, qualifient la conversion d'expression de la liberté religieuse. Ils figurent ainsi une conception de la religion différente de celle avancée par leurs opposants (Snow, 1984). L'affiliation religieuse apparaît comme une adhésion intime à un ensemble de croyances, un droit inaliénable qui ne peut pas être limité par des considérations d'ordre public, parce que l'ordre public n'est pas censé avoir de parti pris religieux¹². Cette définition de la religion et de la liberté religieuse est sous-tendue

¹⁰ Le journal *al-Misri al-Yawm* du 19/06/2007 rapporte ainsi le refus du pape copte Shénouda III d'intervenir dans les procès des reconvertis.

¹¹ Les sites internet de la diaspora copte regorgent de récits de conversion forcée. Voir notamment les sites : coptsunited.com ; amcoptic.com ; unitedcopts.org.

¹² *Nahdat Masr* (30/04/2007).

par une conception sécularisée de l'identité nationale qui admet que la société égyptienne soit religieuse, sans que cette caractéristique ne soit contraignante et puisse être envisagée comme une composante de l'ordre public. En vertu de cette représentation, les convertis et reconvertis se qualifient avant tout de citoyens et requièrent de l'État qu'il les traite comme tels en leur conférant les droits afférents à cette qualité.

« Solidarité sans consensus » autour de la qualification des reconvertis

Les cinq catégories que je viens d'énoncer sont des registres de discours et, en tant que tels, leur contenu n'est pas figé. Il y a une forme de « solidarité sans consensus » autour de ces catégories (Ferrié, 2004). Solidarité car tous les participants disent reconnaître l'autorité de la loi islamique, la nécessité de préserver l'ordre public, l'importance de la liberté religieuse et des droits de la citoyenneté, sans consensus sur le contenu imputable à ces notions, sur leur hiérarchisation, ni sur ce qu'elles impliquent en matière de jugement des reconvertis. Les Frères musulmans et le ministère de l'Intérieur, pour ne citer qu'eux parmi les opposants aux reconvertis, se présentent comme de fervents défenseurs de la liberté religieuse et de la citoyenneté. Ils louent l'égyptianité des « frères coptes », « partenaires dans la nation »¹³ mais actualisent dans leurs discours une représentation très communautariste de la collectivité nationale. Ils prônent surtout l'exceptionnalité de la société égyptienne, du « pays d'al-Azhar »¹⁴, caractérisée par la domination culturelle et normative de l'islam et présentent, ce faisant, une conception désécularisée des notions juridiques de

¹³ Ces qualificatifs sont abondamment utilisés par les Frères musulmans notamment dans leurs discours visant à rassurer l'électorat copte sur leurs intentions à l'égard des non-musulmans. Voir l'article publié par Dr. Hisham el-Hamami sur le site anglophone des Frères musulmans, Ikhwanweb, le 22 novembre 2006.

¹⁴ Ikhwanweb, « News of Muslim Brotherhood Blo » (09/10/2006).

citoyenneté et de liberté religieuse¹⁵.

Les partisans des reconvertis reconnaissent la primauté culturelle de l'islam dans la formation de l'identité nationale et prennent acte de l'importance de l'affiliation religieuse dans la perception qu'ont les Égyptiens de leur position et de la position d'autrui dans l'espace social. Cependant, cette prégnance de l'islam et du religieux est présentée comme un trait culturel et non comme une caractéristique essentielle de la société égyptienne, point de vue que l'on retrouve dans leur définition d'une citoyenneté sécularisée¹⁶.

La détermination politique des représentations du phénomène de reconversion

La domination d'une qualification de la reconversion sur une autre, notamment au sein des décisions de justice, est circonstancielle. Plusieurs facteurs sociopolitiques ont contribué à faire passer la reconversion d'une pratique individuelle marginalisée à un problème de société. Parmi ces facteurs, on compte le débat, toujours en cours, suscité par l'introduction, dans l'article 1 de la constitution, de la notion de citoyenneté présentée comme le principe fondateur de l'État égyptien. Des 34 amendements constitutionnels votés au printemps 2007, celui de l'article 1 a été l'un des plus discutés. Les hommes politiques, dignitaires religieux, militants des droits de l'homme, intellectuels et autres acteurs impliqués dans les discussions sur l'identité nationale l'ont perçu comme une

¹⁵ On trouve, en Égypte, une profusion d'ouvrages, articles et déclarations tendant à démontrer l'origine islamique de la citoyenneté, de la démocratie, de la liberté religieuse et des droits de l'homme en général. Les opinions de Bayûmî et du prédicateur égyptien Khâlid al-Guindî, rapportées par le journal *Rûz al-Yûsuf* (19/01/2007), illustrent tout à fait cette tendance.

¹⁶ Malgré la contradiction que cela présente avec la revendication de sécularisation de la citoyenneté, il arrive qu'incidemment, les reconvertis recourent à une argumentation islamique pour légitimer leur demande d'enregistrement civil. Ils invoquent alors les versets coraniques et les traditions prophétiques figurant un islam tolérant et garant de la liberté religieuse, même au bénéfice des apostats et des adeptes de religions non reconnues par la loi islamique.

réforme significative, sans toutefois s'accorder sur ses effets juridiques et sociaux. La dite réforme a été entamée avec pour toile de fond les tensions confessionnelles entre coptes et musulmans égyptiens et la politique gouvernementale de répression des Frères musulmans menée en réaction à leur popularité croissante. Les positions des participants au débat sur la citoyenneté étaient ainsi déjà affirmées et leurs argumentations construites quand la Haute Cour administrative et le tribunal administratif ont rendu leurs décisions dans les procès des reconvertis, en avril 2007, soit quatre mois après le début des discussions sur l'amendement de l'article 1. Ces procès se sont présentés comme un élément de plus alimentant un conflit de représentations déjà centré sur le questionnement de la dimension religieuse de l'identité nationale.

La mention de la situation des reconvertis par le Congrès américain dans des rapports faisant état de la liberté religieuse dans le monde¹⁷, ainsi que le soutien apporté par la diaspora copte ont aussi certainement influencé le traitement social et juridique du problème des reconvertis. L'incursion d'acteurs étrangers dans le débat national a renforcé la représentation du phénomène de reconversion en termes de menace et accru la circonspection des dignitaires religieux chrétiens, soucieux de préserver leur légitimité conférée par leur qualité de membres à part entière du tissu social égyptien et qu'une stigmatisation comme relais de l'Occident risquerait de mettre en péril.

Vers une transformation des représentations de l'identité nationale par la réforme juridique

Tous les acteurs du débat s'accordent sur la nécessité de régler les problèmes de la conversion et de la reconversion en interne, par un dialogue social et des réformes juridiques. Un des leaders de la communauté copte, Samîr Murqus, a proposé la création d'un

¹⁷ Il s'agit des rapports annuels élaborés l'un, par le Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, émanation du Département d'État américain, l'autre, par la United States Commission on International Religious Freedom.

comité présidé par Husnî Mubârak et composé de députés, magistrats et hommes de religion. Sa vocation serait d'enquêter sur les cas de conversion, afin de proposer des solutions ponctuelles et d'autres plus systématiques aux problèmes qu'ils suscitent. Les organisations égyptiennes de protection des droits de l'homme revendiquent la suppression de la mention de la religion du citoyen sur les papiers d'état civil. Certains estiment que cette mesure n'aura que peu d'effet si elle n'est accompagnée de l'abrogation des régimes religieux de statut personnel. Cependant, ces régimes juridiques religieux ne sont que la traduction légale de la représentation dominante de l'identité égyptienne qui envisage l'affiliation religieuse de l'individu comme une des principales caractéristiques déterminant sa place dans la société. Le droit opérant comme un fixateur d'identité (Dupret, 1996), cette représentation imprègne le système juridique égyptien, notamment à travers l'article 2 de la constitution qui est fréquemment invoqué pour justifier des mesures de discrimination religieuse telles que le refus du ministère de l'Intérieur d'enregistrer la conversion des citoyens (Legeay, 2007). Au printemps 2007, dans le cadre du débat concernant l'introduction du principe de citoyenneté dans la constitution, un grand nombre d'acteurs de la scène politique et intellectuelle, militants de l'opposition, défenseurs des droits de l'homme, chrétiens et musulmans confondus, se sont mobilisés, par voie de pétition et de déclarations médiatiques, pour demander l'abrogation de l'article 2¹⁸. Cette démarche a suscité la violente réprobation du gouvernement, des Frères musulmans et même des dignitaires religieux des différentes Églises chrétiennes qui ont dénoncé son caractère séditieux¹⁹. L'article est donc demeuré inchangé. Malgré cet échec, les appels en faveur de l'abrogation de l'article 2, partie d'un plaidoyer plus général pour la sécularisation

¹⁸ Le 3 mars 2007, 173 personnalités égyptiennes ont signé une pétition demandant l'abrogation de l'article 2.

¹⁹ Rafiq Habîb, intellectuel copte, estime que cette demande d'abrogation est dangereuse et constitue une atteinte aux valeurs de l'Égypte (*Ikhwanweb*, 20/01/2007).

du droit national, ressurgissent fréquemment. Les convertis et autres porteurs d'une identité religieuse marginale discriminée par l'administration demandent au législateur de préciser les règles applicables à leur situation afin de réduire l'insécurité juridique causée par les revirements jurisprudentiels. Dans une perspective plus générale, les partisans d'une définition sécularisée de la liberté religieuse et de la citoyenneté attendent des réformes juridiques qu'elles engendrent une réforme subséquente des mentalités et de la représentation dominante de l'identité nationale. Cependant, aucun des nombreux projets de loi proposés jusqu'alors et visant à enrayer la discrimination religieuse, dans ses multiples manifestations, ne s'est concrétisé. Il apparaît que la conception religieuse, voire islamique, de l'identité nationale est encore trop consensuelle pour qu'une représentation séculariste concurrente parvienne à imprégner le droit égyptien et à gagner ainsi progressivement l'assise sociale à laquelle ses partisans aspirent.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABÉCASSIS F., 2002. « Conversion religieuse et identités nationales en Égypte dans la première moitié du XX^e siècle », in GARCIA-ARENAL M. (dir.), *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*. Paris, co-édition MMSH/Maisonneuve et Larose : 259-299.
- BLÉVIS L., 2001. « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et Société*, 48 : 557-580.
- DUPRET B., 1996. « La sharī'a comme référent législatif. Du droit positif à l'anthropologie du droit », *Égypte/Monde arabe*, 25 : 121-173.
- DUPRET B., 1996. « Répertoires juridiques et affirmation identitaire », *Droit et Société*, 34 : 591-611.

DUPRET B., 1997. « La définition juridique des appartenances : la typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël », *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. X(30) : 261-291.

DUPRET B., 2000. *Au nom de quel droit. Droit et Société, série anthropologie*, 8. Paris, CEDEJ/LGDJ.

FERRIÉ J. N., 2004. *Le régime de la civilité en Égypte : Public et réislamisation*. Paris, CNRS.

LEGEAY H., 2007. « Questionnement de l'identité égyptienne et recomposition des alliances politiques à la faveur des controverses religieuses », in KLAUS E. & HASSABO C. (dir.), *L'Égypte dans l'année 2006*. Le Caire, CEDEJ : 353-370.

MORCHAIN P., 2006. « Valeurs et perception stéréotypée des groupes », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11 (décembre).

SEUL J. R., 1999. « "Ours Is the Way of God": Religion, Identity, and Intergroup Conflict », *Journal of Peace Research*, vol. 36(5) : 553-569.

SCHADRON G., 2006. « De la naissance d'un stéréotype à son internalisation », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11 (décembre).

SNOW D. A., 1984. « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10 : 167-190.

TRAVERS M., 2001. « Ethnométhodologie, analyse de conversation et droit », *Droit et société*, 48 : 343-366.

Résumé

Depuis 2004, des procès intentés par des Égyptiens musulmans d'origine chrétienne et reconvertis au christianisme interrogent la place de l'affiliation religieuse parmi les conditions de jouissance des droits de la citoyenneté égyptienne. La question juridique posée aux juges est celle de la légalité de la reconnaissance, par l'administration, de la conversion d'un musulman au christianisme, à travers la délivrance de papiers d'identité. Toutefois, l'enjeu des procès dépasse ce seul problème administratif. En effet, à travers la catégorisation et l'évaluation morale de la reconversion opérées par les différents participants au débat entourant ces procès, ce sont

des représentations contradictoires de l'identité et de l'appartenance nationales qui s'affrontent.

Mots-clefs : chrétien, citoyenneté, conversion, droit Islamique, Égypte, identité nationale, islam, liberté religieuse.

Summary

Religious Freedom through the Lens of Egyptian National Unity : The Example of Lawsuits involving Christians who have converted back to Christianity after converting to Islam

Since 2004, several lawsuits brought by Egyptian Muslims, Christians by birth and reconverted to Christianity, have raised questions about the status of religious affiliation amongst the conditions for the enjoyment of Egyptian citizenship rights. The juridical issue submitted to the judges concerns the legality of the recognition, by the administration, of a Muslim's conversion to Christianity, through the issuing of identity papers. However, what is at stake in these lawsuits is more than just this administrative problem. Through the different categorizations and moral assessments of conversion made by the participants in the debate surrounding these lawsuits a clash between contradictory representations of national identity and belonging is also taking place.

Key-words: Christian, citizenship, conversion, Islamic law, Egypt, national identity, Islam, religious freedom.

* * *

**DES « MINORITÉS VISIBLES »
AUX NÉOSTÉRÉOTYPES**
**Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle
des différences ethnoraciales**

Éric MACÉ
CADIS (EHESS – CNRS)
Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Contrairement aux institutions, la télévision n'a pas vocation à représenter la nation. La télévision est avant tout une industrie culturelle « à risques » mue par les tensions entre les rentes supposées du conservatisme et les risques supposés de l'innovation, et, symétriquement, entre les gains espérés de l'innovation et les risques de lassitude du conformisme (Hesmondhalgh, 2002). Inscrites dans un marché de plus en plus concurrentiel, de plus en plus transnationalisé et de plus en plus transmédiatique, les chaînes de télévision doivent anticiper sur les attentes supposées d'un public imaginé en articulant ce qu'elles pensent être le conformisme provisoire du moment et les préoccupations collectives et spécifiques alimentées par les incertitudes et les perplexités de la seconde modernité (Ellis, 2002).

Cependant, même si ce n'est pas sa vocation, chacun peut observer que la télévision est constituée par les acteurs eux-mêmes en arène et en scène de représentation de la nation, à l'exemple du mouvement des droits civiques des Noirs américains, prolongeant dans les représentations médiatiques leurs luttes pour la reconnaissance dans le champ politique (Gray, 2004). En France même, la télévision a été transformée en champ de bataille de

l'identité nationale et en arène de conflits de définition concernant ce qui est rendu visible et ce qui est laissé invisible (Brekhus, 2005). Là où on ne voyait qu'une équipe nationale de football, on rend soudain visible la diversité « positive » d'une équipe « Black Blanc Beur », avant que ne soit rendue visible l'étrangeté (supposée) à la nation d'une équipe devenue « Black Black Black ». Symétriquement, là où on ne voyait que des représentants du peuple français dans l'hémicycle de l'Assemblée nationale, on rend soudain visible une assemblée nationale « White White White » (mais aussi « mâle, mâle, mâle » en dépit de la loi sur la parité), sortant ainsi de l'invisibilité les mécanismes puissants de discriminations ethnoraciales (et sexistes) directes et indirectes en vigueur au sein du système politique français.

La télévision est ainsi constituée en arène parce que les dynamiques conflictuelles de la sphère publique entre mouvements et contre-mouvements culturels, entre mouvements hégémoniques et contre-hégémoniques, se poursuivent jusque dans le détail d'un choix de programmation, d'un casting de débat ou de fiction, d'un cadrage de reportage, du thème d'un jeu (Macé, 2006a). La télévision est également constituée en scène performative parce qu'elle n'est pas la représentation d'une réalité déjà là, mais la monstration d'un point de vue, la mise en scène d'un cadrage interprétatif, la proposition d'une plus ou moins grande légitimation ou déstabilisation des attendus (Dayan, 2006). Elle est enfin constituée en ressource culturelle, parce que la télévision n'est pas une « culture populaire » à faible légitimité ou une « culture de masse » mystificatrice, mais une offre de « médiacultures » communes à tous qui participe d'une anthropologie contemporaine de l'individu et des identités (Maigret & Macé, 2005). Pour toutes ces raisons, la télévision n'est ni un instrument de mystification des masses ni un divertissement sans conséquences, mais un bon poste d'observation du « travail de l'imagination » des collectifs et des tensions liées à la seconde modernité, en particulier s'agissant de la configuration des identités en régime de postcolonialité glocalisée (Appadurai, 2001 ; Hall, 2007a).

De ce point de vue, il est frappant d'observer comment, entre 1998 et 2006, la télévision française a été constituée en arène et en scène de représentation de la nation et a basculé d'un régime de monstration des minorités non-blanches à un autre, passant d'un régime de *color blindness* à des politiques volontaristes de visibilisation. Pour comprendre ce basculement, il faut dans un premier temps montrer comment ce sont les dynamiques conflictuelles au sein de la sphère publique française qui ont conduit à transformer les « luttes pour la visibilité » en « problème public », en particulier lors des émeutes des banlieues populaires de novembre 2005. Nous montrerons ensuite que l'apparition croissante de contre-stéréotypes ne conduit pas nécessairement à une réduction des stéréotypes positifs ou négatifs, ni au développement d'antistéréotypes réflexifs quant aux « nouvelles ethnicités » propres à la postcolonialité, ni même à une sortie de la *color blindness* assimilationniste.

De la visibilité déviante à la visibilisation volontariste

Jusqu'en 1998, la télévision française était le reflet du modèle républicain français : au nom du principe d'égalité entre les individus, il convient d'être « indifférent aux différences », c'est-à-dire ne pas prendre en compte les différences entre les individus et les groupes, afin de ne pas menacer l'unité de la nation en lui opposant des « communautés » fondées sur la race, l'ethnie, le genre, la religion etc. Cependant, l'effet pervers de cette « indifférence aux différences » est bien connu, c'est celui de l'indifférence aux discriminations dès lors que c'est au nom de l'égalité en droit qu'on s'interdit de prendre en compte les discriminations de fait (Wieviorka, 1996). Certes les non-Blancs étaient marginalisés et quasi occultés, mais ils n'étaient pas invisibles pour autant : bien au contraire, c'est précisément leur déviance à la norme blanche – celle de la majorité de la population française et celle, implicite, de la francité elle-même – qui les rendaient hypervisibles tout en invisibilisant les discriminations ethnoraciales dont ils étaient les objets.

C'est précisément ce sentiment d'une sous-représentation, d'une occultation et d'un traitement systématiquement stéréotypé

des minorités non-blanches qui a été exprimé en 1998 par le collectif Égalité, composé d'artistes et d'intellectuels noirs et animé par l'écrivaine Calixte Belaya. Au moyen de manifestations publiques destinées à créer l'événement (par exemple la perturbation du festival de Cannes), le collectif dénonçait explicitement le préjudice d'une télévision française « blanche ». C'est-à-dire une télévision aveugle aux transformations d'une société française de plus en plus diverse en raison des migrations postcoloniales et d'une présence croissante de citoyens français non-blancs descendants de migrants africains ou antillais.

En régime « d'indifférence aux différences » tel qu'il était alors en vigueur en France, cette « lutte pour la visibilité » (Voirol, 2005) n'aurait pas dû être considérée comme un « problème public » (Cefaï, 1996) par crainte d'un « communautarisme ethnique » menaçant, selon la rhétorique républicaine à la française, l'unité de la nation. Mais le président du Conseil supérieur de l'audiovisuel de l'époque, Hervé Bourges, était personnellement sensible à ces questions et il a pris l'initiative de faire réaliser en 1999 une étude quantitative et qualitative destinée à évaluer la réalité de ces discriminations ethnoraciales. Cette étude, publiée en 2000 et intitulée *Présence et représentation des minorités visibles à la télévision française*, démontrait que les dénonciations du collectif Égalité étaient justifiées. Lorsque des Noirs sont présents, c'est dans des émissions de sport ou de musique plutôt que dans les programmes ordinaires ou dans les fictions ; lorsqu'ils sont présents dans les fictions, ce sont dans des fictions américaines plutôt que dans les fictions françaises où ils n'ont de toute manière jamais de rôle principal. Quant aux Arabes, ils sont quasi absents de tous les programmes alors qu'ils représentent la majorité des non-Blancs en France (CSA, 2000). De ce point de vue, les résultats de ces études rejoignent celles faites aux États-Unis, au Canada et en Grande-Bretagne, ainsi que d'autres études faites plus tard en France : sur-représentation des Noirs au détriment des autres minorités non-blanches ; sur-représentation des non-Blancs dans des genres télévisuels stéréotypés (sport, musique) et sous-représentation dans les publicités, les fictions et les émissions

de vie quotidienne ; persistance de stéréotypes négatifs dans les programmes d'information, notamment relatifs aux violences et à la criminalité (Hunt, 2005 ; Macé, 2007).

Malgré ces résultats, cette étude n'a pas eu d'effets immédiats sur les pratiques des professionnels de la télévision. Tout d'abord parce que le terme de « minorité visible » employé par l'étude est ambigu. D'un côté, il reconnaît une asymétrie des relations entre une « majorité » et une « minorité ». Mais d'un autre côté il occulte ce dont il parle – les rapports sociaux de race – en usant de l'euphémisme « visible ». Pour le dire autrement, l'expression « minorité visible » conduit à rendre encore plus visible le fait que ces minorités sont déviantes à la norme blanche, tout en laissant invisibles les processus de discrimination eux-mêmes. Cette manière de prendre en compte la question ethnoraciale tout en l'euphémisant a ainsi conduit à reproduire les allants de soi hégémoniques selon lesquels les non-Blancs sont moins sujets à discrimination que marqués (Brekhus, *op. cit.*) par leur étrangeté à la francité « normale ». La notion de « minorité visible » a ainsi été comprise comme l'équivalent de « issu de l'immigration » à travers l'usage banalisé de la notion absurde de « personnes issues des minorités visibles ».

L'autre raison du peu d'effet de cette étude est la très forte résistance qu'elle a rencontrée au sein des instances chargées des politiques d'intégration. Face à la réticence du monde politique et intellectuel français vis-à-vis de la question des discriminations et des minorités, le CSA est ainsi revenu en 2004 sur le principe même d'une telle étude, en se ralliant aux positions classiques de l'égalitarisme à la française défendues par le Haut Conseil à l'intégration. Ce dernier précisait que s'il faut certes regretter les discriminations ethnoraciales et inciter à plus de « diversité », le principe d'indifférence aux différences, fondateur de l'égalité en droit, doit s'appliquer concernant les programmes de télévision. De sorte que, contrairement à l'étude faite en 2000, il convient en la

matière de « ne pas quantifier, ne pas nommer » (Macé, 2006b)¹. Outre ce retour officiel à l'orthodoxie de l'égalitarisme abstrait, on a pu observer qu'en passant ainsi de la notion de « minorité visible » à celle de « diversité », le même processus d'euphémisation a conduit aux mêmes effets. On assiste en effet aujourd'hui à la banalisation en France de l'expression absurde « personnes issues de la diversité » pour désigner les personnes non-blanches, ce qui signifie bien que le lien avec l'expression « issu de l'immigration » reste maintenu comme matrice de désignation des non-Blancs en France (Lapeyronnie, 1993).

Pendant, ce sont les émeutes de novembre 2005 dans de nombreuses banlieues populaires (consécutives à la mort de deux adolescents non-blancs poursuivis abusivement par la police), qui vont conduire à légitimer le basculement vers une politique volontariste. Certes, pendant toute la durée des émeutes, le script interprétatif du gouvernement (Macé & Peralva, 2002), et en particulier du ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy, a consisté à dénoncer ces émeutes non comme une révolte contre le harcèlement policier et les discriminations, mais comme l'expression violente et illégitime de classes dangereuses faites de délinquants non-blancs refusant leur intégration dans la société française (participant ainsi sans doute, en déniait à tort toute responsabilité de la police et en criminalisant les victimes, à attiser la colère des jeunes émeutiers). *A contrario*, le président Jacques Chirac est intervenu solennellement à la télévision à la fin des émeutes pour en donner une lecture tout autre². Il expliquait l'intensité de ces troubles non par un défaut d'intégration d'une minorité, mais par la crise du modèle français d'intégration lui-même. La raison en était, selon lui, que le principe égalitariste d'indifférence aux différences a pour effet pervers de conduire à l'indifférence aux discriminations,

¹ Ce point de vue a été réaffirmé le 15 novembre 2007 par le Conseil constitutionnel qui considère comme illégitime toute mesure statistique des discriminations ethnoraciales indirectes au moyen d'indicateurs ethnoraciaux, au nom du principe égalitariste abstrait d'indifférence aux différences.

² Allocution télévisée du 14 novembre 2005.

corrompant ainsi de l'intérieur l'égalitarisme républicain. Le président Chirac a été ainsi le premier à faire officiellement de la question des minorités et de la diversité non seulement une question libérale de reconnaissance des différences, mais surtout une question sociale et politique relative aux discriminations. C'est pourquoi il a proposé la mise en chantier d'un vaste programme volontariste de lutte contre les discriminations dans tous les domaines, y compris dans celui des programmes de télévision. La dimension performative de la télévision comme (mise en) scène de l'identité nationale est finalement attestée par l'article 47 de la loi dite de « l'égalité des chances » du 31 mars 2006, stipulant que « Le Conseil supérieur de l'audiovisuel contribue aux actions en faveur de la cohésion sociale et à la lutte contre les discriminations dans le domaine de la communication audiovisuelle. Il veille notamment à ce que la programmation reflète la diversité de la société française ». La question des discriminations dans les programmes de la télévision française a donc été ainsi inscrite, huit ans après l'action du collectif Égalité, sur l'agenda des institutions et de l'industrie télévisuelle française.

Les stéréotypes saisis par le nouveau volontarisme

Il est de fait observable qu'avant même la promulgation de la loi, ce volontarisme néorépublicain concernant une plus grande « visibilité » des non-Blancs a eu des effets à la télévision. En particulier la nomination dès 2004 d'Audrey Pulvar, une journaliste noire à la présentation du *19-20* de France 3, suivie de celle d'Harry Roselmack, également journaliste noir, à la présentation temporaire du *20h* de TF1. Mais c'est vrai aussi dans les programmes ordinaires de télé-réalité, de jeux et même de fictions françaises, alors que c'était jusqu'alors presque exclusivement le monopole des fictions américaines. Ce passage rapide et unanime d'un régime d'indifférence aux discriminations ethnoraciales dans les programmes de télévision à un régime très volontariste a néanmoins de quoi étonner dans un contexte national où cette question a longtemps été occultée et disqualifiée au nom des principes républicains. C'est

pourquoi il nous faut en prendre acte et essayer de comprendre les effets de cette reconfiguration.

Se pose tout d'abord la question des catégories de la pratique. Dès lors que la loi valide la légitimité de la lutte contre les discriminations, il faut en élaborer une méthode et des indicateurs. Il y a là souvent une confusion faite avec la notion de « statistiques ethniques » ou « raciales » ou, plus récemment, de « statistiques de la diversité ». Or il est clair que d'un point de vue scientifique ces notions n'ont pas de sens dans la mesure où il n'existe nulle essence identitaire raciale ou ethnique dont seraient porteurs des groupes. Ensuite parce que mesurer la « diversité » n'a également pas de sens : toute société est tautologiquement diverse, tout comme le sont les individus. C'est pourquoi la question n'est pas celle des identités ethnoraciales mais celle des discriminations à leur sujet. Car si ni les races, ni la réduction culturaliste des cultures à de « l'ethnique » n'existent, les opérations de racialisation et d'ethnicisation existent bel et bien. C'est donc de l'observation et de la mesure des actions discriminantes d'ethnicisation et de racialisation qu'il s'agit, et non pas de l'observation et de la mesure d'une improbable « vérité ethnoraciale » des individus ou de leur très complexe « travail d'ethnicité » (Poutignat & Streiff-Fénart, 1995). Sur ce point, le CSA devra mettre au point une méthode lui permettant de contribuer pragmatiquement aux objectifs de la loi. Pour ma part, je suggère que l'observation et la mesure du traitement télévisuel différentiel des individus et des groupes en raison de leur appartenance supposée à une catégorie ethnoraciale se fassent sur la base des marqueurs mêmes qui activent ces discriminations dans les pratiques et les représentations. On pourrait ainsi observer, comme il est d'usage dans les pays anglo-saxons, comment les individus « vus comme » des Blancs, des Noirs, des Arabes ou des Asiatiques sont montrés par la télévision, afin de prendre la mesure d'éventuelles disparités de traitement (selon leur distribution dans les genres télévisuels, les rôles principaux et subalternes, les statuts sociaux incarnés etc.) et analyser en quoi ces disparités peuvent être considérées effectivement comme l'expression de discriminations ethnoraciales (Macé, 2006c).

Cependant, comme on s'en doute, la question d'une plus forte présence des minorités non-blanches dans les programmes de télévision n'épuise pas la question des régimes symboliques de leur monstration télévisuelle. La question qui se pose ici est celle des catégories de l'imaginaire ou, plus exactement, celle des catégories hégémoniques et contre-hégémoniques qui configurent les imaginaires collectifs, et *a fortiori* nationaux. Il me semble que la notion de stéréotype peut être ici un bon indicateur de la manière dont les régimes de monstration des minorités non-blanches participent ou non à la légitimation symbolique des discriminations. Si on définit les stéréotypes comme l'expression naturalisée d'une asymétrie des rapports de pouvoir – celui de nommer, de montrer, de réduire, d'assigner (Memmi, 1984 ; Saïd, 1980) – la question n'est pas tant leur existence ou leur persistance que la manière dont ils sont reconfigurés. C'est pourquoi il me semble que la notion classique de stéréotype (positif ou négatif) doit être complétée par celles de contre-stéréotype et d'antistéréotype pour rendre compte des déplacements contemporains de ce qui est rendu visible et de ce qui est laissé invisible. Sans perdre de vue la polysémie intrinsèque des récits télévisuels et la diversité de leurs interprétations par des individus divers et complexes, on peut ainsi distinguer plusieurs régimes de monstration des minorités non-blanches, distribuant les individus concernés entre non-stéréotypes, stéréotypes positifs ou négatifs, contre-stéréotypes et antistéréotypes. C'est sur cette base méthodologique que je propose d'observer la manière dont la télévision française semble aujourd'hui montrer les minorités non-blanches et analyser leur rapport à l'imaginaire de l'identité nationale en période postcoloniale.

Très nombreux avant que la question des discriminations soit posée, les stéréotypes ethnoraciaux demeurent persistants aujourd'hui. Le stéréotype ethnoracial est l'expression, par excellence, des opérations de racialisation et d'ethnicisation des individus. Dans tous les cas, ce qui est rendu visible, c'est la déviance à la norme blanche des non-Blancs, et ce qui est rendu invisible, c'est le processus de discrimination des non-Blancs ainsi que la norme blanche elle-même. Certains stéréotypes sont positifs, ils renvoient

à une nature subalterne mais gratifiante du rapport des non-Blancs aux Blancs : on en trouve de nombreux exemples dans le divertissement, le sport, l'exotisme, les campagnes humanitaires. D'autres stéréotypes sont négatifs : ils renvoient à la duplicité, la fourberie, la jalousie, le naturel, l'incivilisé du non-Blanc. Outre les connotations péjoratives liées à l'islam en général (Guénif-Souilamas & Macé, 2006 ; Deltombe, 2005), le stéréotype négatif sans doute le plus persistant est celui qui affecte la qualité « d'ethnique » à tout individu non-blanc, légitimant ainsi l'allant de soi hégémonique selon lequel tout individu non-blanc est marqué d'une singularité ethnique tandis que les Blancs ne sont pas « ethniques » mais « normaux » et « universels ». On en voit des illustrations récurrentes dans le traitement ordinaire des violences urbaines et des émeutes récentes : il ne peut s'agir que de « bandes ethniques », puisqu'ils sont visiblement noirs et arabes comme tout le monde peut le constater à la télévision (Macé & Peralva, *op. cit.*).

Outre cette persistance des stéréotypes, on observe l'apparition nouvelle du *non-stéréotype*. Discret, il renvoie au seul acte de présence, lorsqu'il n'y a pas ou peu de récit : par exemple, lorsqu'un non-Blanc apparaît comme figurant muet, en arrière plan et sans qualité particulière, d'une fiction ou d'un public de plateau. Effet sans doute des injonctions à la diversité et de la légitimation de cette préoccupation, il existe aujourd'hui de plus en plus de non-stéréotypes en raison d'une plus grande sensibilité des professionnels de la télévision à la diversité des castings (Humblot, 2006).

Mais ce qui frappe le plus dans les transformations récentes des monstres télévisuelles françaises, c'est l'apparition et la multiplication des *contre-stéréotypes*. Mis au centre du récit, le contre-stéréotype prend le contre-pied du stéréotype en proposant une monstration inversée : lorsque le stéréotype montre des non-Blancs mal intégrés culturellement, exclus socialement ou dans des rôles subalternes, le contre-stéréotype montre des non-Blancs de la classe moyenne, voire dans des statuts sociaux prestigieux, et occupant des premiers rôles, comme on le voit si souvent dans les programmes venant des États-Unis (Hunt, 2005). Le

contre-stéréotype a une vertu : il élargit le répertoire des régimes de monstration légitime des minorités non-blanches, proposant ainsi à la fois un égalitarisme universaliste *colour blind* réalisé et un idéal du moi positif, non-stigmatisé, pour les publics concernés. Cependant, le contre-stéréotype a des limites (Gray, *op. cit.* ; Hunt, *op. cit.*). Tout d'abord, il procède par déni d'ethnicité. En effet, la condition nécessaire à la multiplication des contre-stéréotypes est l'assimilation achevée de ceux qui l'incarnent, leur interdisant toute référence à la spécificité de leur ethnicité sous peine de compromettre la « fiction » de leur assimilation à la blanchitude et donc leur capacité à se présenter comme contre-stéréotype. Le contre-stéréotype procède ensuite par déni des discriminations. Le contre-stéréotype fait comme si les stéréotypes n'existaient pas, comme si les discriminations n'existaient plus, mettant en scène un monde « postraciste » pouvant servir d'une part à délégitimer la question même des discriminations dans les pratiques au nom de leur abolition dans les représentations, d'autre part à servir ces mêmes discriminations – ainsi lorsqu'un présentateur noir du journal télévisé lance sans sourciller un reportage illustrant la catégorie de « bandes ethniques ». On peut trouver deux illustrations récentes de ces contre-stéréotypes. Le premier est le personnage de l'avocat Malik Nasri, joué par le comédien Sofiane Belmouden dans le feuilleton de France 3 *Plus belle la vie*. Bien que manifestement Arabe par son nom et sa physionomie, le personnage s'interdit toute référence à une ethnicité singulière, ne faisant jamais de référence culturelle à sa socialisation et à sa trajectoire familiale, sinon de façon négative et pour mieux marquer sa rupture. Le texte qui présente le personnage sur le site web officiel du feuilleton est un concentré de contre-stéréotype à la française :

Très vite, Malik a compris qu'il devrait travailler plus fort que les autres pour sortir de son milieu. Né dans les quartiers nord de Marseille, il s'est juré de gravir l'échelle sociale. À force de détermination et de sérieux, il a réussi à quitter la cité pour s'installer au Mistral et terminer ses études de droit. Malik croit aux valeurs du travail et de la république. Bosseur, il ne cache pas son ambition. Jusqu'à négliger parfois sa famille, dont sa jeune soeur Samia, qui

trouve refuge auprès de lui après avoir fui un mariage arrangé par ses parents.

Le second exemple est également un déni d'ethnicité. Dans le téléfilm produit et diffusé en octobre 2007 par France 2 *Notable donc coupable*, la comédienne Rachida Brakni joue un premier rôle, celui d'une journaliste enquêtant sur les possibles compromissions du maire d'une grande ville dans un réseau criminel d'orgies sexuelles. Cependant, cette particularité du casting n'est pas prise en compte par le scénario puisque ce personnage de journaliste s'appelle Claire Laris, lui interdisant ainsi toute dimension d'ethnicité autre que celle d'une Française blanche. Autrement dit, les personnes incarnant les contre-stéréotypes, outre leur seule apparence physique, *pourraient être blancs*, et il ne peuvent faire comme s'ils l'étaient qu'à la condition que soient invisibilisés à la fois les discriminations, les ethnicités non-blanches et même le point de vue de la norme blanche à partir duquel ils sont ainsi gratifiés et promus au rang de contre-stéréotype (Jhally & Lewis, 2005). Ici, plus que jamais, c'est le point de vue hégémonique décrit par Fanon qui commande la monstration : « peau noire, masques blancs » (Fanon, 1952). De ce point de vue, ces nouveaux contre-stéréotypes peuvent être considérés comme des néostéréotypes : comme le soulignait déjà Stuart Hall, nous avons affaire ici à un affichage des différences « qui ne fait aucune différence » du point de vue de l'économie générale des discriminations ethnoraciales (Hall, 2007b : 217).

On comprend mieux ainsi les raisons pour lesquelles la multiplication des contre-stéréotypes se fait à moindre coût symbolique, puisque loin de relativiser l'implicite normatif blanc de la francité ils contribuent à sa légitimation. De ce point de vue, il est frappant de constater le synchronisme hégémonique entre la multiplication volontariste des contre-stéréotypes dans les régimes de monstration télévisuelle des non-Blancs et le volontarisme politique s'agissant du casting gouvernemental (et de lui seul, puisque le parlement français est demeuré quasi exclusivement blanc et masculin). On y observe d'ailleurs les mêmes limites et effets pervers en matière de déni d'ethnicité – sous peine de procès

en intégration – et de déni des discriminations. Le cas de Rachida Dati, ministre de la Justice d'origine maghrébine et la plus emblématique du volontarisme politique contre-stéréotypé, en concentre tous les aspects. Il lui est ainsi symboliquement quasi interdit de faire mention d'une ethnicité particulière au nom de sa parfaite intégration/assimilation, et ceci d'autant plus qu'elle doit montrer un soutien sans faille à une politique gouvernementale de lutte sévère contre l'immigration maghrébine et africaine (dite « immigration subie »), au profit d'une immigration « blanche » venue d'Europe de l'Est (dite « immigration choisie »). Une citation du journal *Libération* résume, à la fois dans son énoncé et dans son énonciation, ces dimensions aujourd'hui hégémoniques du contre-stéréotype/néo-stéréotype³ :

Les proches de la ministre expliquent son silence sur les tests ADN parce qu'elle a pour ligne de conduite d'éviter d'intervenir sur des sujets où on veut l'entendre « au prétexte qu'elle est fille d'immigrés ». Pas question pour elle de se laisser enfermer « dans la case où on veut la mettre ». L'argument, *très recevable*, serait encore plus pertinent si Nicolas Sarkozy ne passait son temps à l'ériger en symbole justement d'une intégration réussie (c'est moi qui souligne le registre d'énonciation du journaliste, qui semble ainsi indiquer qu'il partage l'idée que le contre-stéréotype n'est possible que par ce double déni).

Cependant, malgré leur prolifération récente, les contre-stéréotypes ne recouvrent pas la totalité des régimes de monstration. On observe également aussi des *antistéréotypes*, qui ne sont pas nécessairement d'apparition récente, mais qui tendent également, dans une dynamique plutôt contre-hégémonique, à se montrer plus nombreux. L'antistéréotype est défini par le fait qu'il constitue les stéréotypes comme la matière même de sa réflexivité, conduisant ainsi, en les rendant visibles, à déstabiliser les attendus essentialistes, culturalistes et hégémoniques de l'ethnoracialisation des minorités, mais aussi de la « normalité » blanche de la majorité, que ce soit sur le ton de l'humour, de l'interpellation plus directe ou à travers la complexité des récits fictionnels (Hall, 2007c).

³ « Rachida Dati mise à l'examen », *Libération*, 15 octobre 2007.

L'incarnation française la plus célèbre de l'antistéréotype est sans doute l'humoriste Jamel Debbouze, qui fonde son succès précisément sur la mise en scène moqueuse des stéréotypes ethnoraciaux ordinaires de la culture française contemporaine, Blancs compris. On se souvient sans doute de son intervention lors du *journal de 13h* d'Antenne 2 en 1999, lorsque, invité par le présentateur Rachid Arhab (incarnant l'un des tout premiers contre-stéréotypes de la télévision française) pour parler de ses succès sur scène, il a passé son temps à poser à son interlocuteur cette question : « Ça vous dérange pas Monsieur Rachid Arhab si je vous appelle Monsieur Rachid Arhab ? », soulignant ainsi le caractère exceptionnel d'un journal télévisé français donnant les premiers rôles à deux « Arabes ». On connaît cependant trop les limites du rôle de bouffon (qui transgresse les tabous, mais dans les seules limites de l'amusement des dominants) pour s'en tenir à cette illustration. On trouve d'autres antistéréotypes dans les informations, lorsque les personnes concernées par les stéréotypes les contestent en les révélant. Ainsi le footballeur Lilian Thuram, déclarant dans le journal sportif *L'Équipe* qu'il n'est pas noir, en tout cas pas dans le sens de l'assignation ethnoraciale qui lui est faite, et qu'il ne se définit comme tel que lorsque c'est lui qui fait appel à l'inscription historique et culturelle de ses origines antillaises⁴. Ou bien certaines interviews de jeunes émeutiers lors des reportages de novembre 2005 qui, dans un propos très argumenté, expliquent clairement le sens politique de leur révolte contre le harcèlement policier et ses bavures produits par les politiques publiques sécuritaires du gouvernement⁵. On trouve également depuis peu quelques antistéréotypes dans la fiction française, comme dans la nouvelle série policière *Les Bleus, premiers pas dans la police* sur M6, qui joue avec les codes des stéréotypes ethnoraciaux par un mélange de gravité et d'humour, avec néanmoins toute l'ambivalence de l'exercice. On y montre certes pour la première fois un personnage principal joué par une jeune femme aux traits asiatiques

⁴ *L'Équipe*, 29 juin 2006.

⁵ *Journal de 20h*, France 2, 6 novembre 2005.

(« Laura Maurier », joué par Élodie Yung), mais elle ressemble de façon stéréotypée aux autres personnages asiatiques féminins de fiction, c'est-à-dire n'ayant pas froid aux yeux (à tendance garçonne) et d'apparence émotionnelle froide (à l'exemple de « Cristina Yang » dans la série américaine *Grey's Anatomy*, ou des personnages incarnés par l'actrice sino-américaine Lucy Liu). Le cas du feuilleton *Plus belle la vie* sur France 3 est plus ambigu, mais c'est sans doute la seule fiction française à avoir, en octobre 2007, intégré parmi les personnages principaux de cette fiction chorale une jeune fille portant le foulard islamique, objet tabou en France depuis son interdiction dans les écoles en 2004 au nom d'une conception discutable de la laïcité (Guénif-Souilamas & Macé, *op. cit.*). Cependant Djamilia (jouée par Dounya Hdia) n'est pas française mais algérienne et, loin d'être une adepte du Néo-islam moderne à la française, elle défend des valeurs musulmanes très traditionalistes. Enfin, certes elle n'est présentée ni comme une islamiste menaçante, ni comme une victime de l'islamisme, mais elle est néanmoins montrée comme une super-victime du racisme blanc et de son propre traditionalisme : violée par des faux policiers, elle n'ose parler de son malheur par honte et se fait elle-même justice en tuant un policier innocent avant de se suicider pour échapper à son arrestation et à sa honte. Sur cette question de la monstration des musulmanes, il faudra sans doute encore attendre avant d'avoir des propositions françaises de fictions antistéréotypée tel que les proposent les télévisions anglo-saxonnes (Gillespie, 2003), et comme en témoigne cette phrase de dialogue tiré de la série canadienne anglophone *La petite mosquée dans la prairie*, diffusé à l'été 2007 par Canal+, et qui met en scène les dynamiques subversives des acculturations réciproques dans un monde de migrations postcoloniales telle qu'elle est vécue par une famille d'origine pakistanaise dans un village canadien : « peut-on ne pas porter le foulard islamique pendant les cours d'aquagym si le prof est gay ? »

L'espace pour le développement de tels antistéréotypes est sans doute fonction de la capacité des acteurs concernés à problématiser les régimes de monstration télévisuels des minorités

non-blanches au-delà de la question du nombre. Les programmes de télévision restent ainsi ouverts aux transformations, dans un sens comme dans un autre, des référentiels controversés qui font les imaginaires de l'identité nationale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- APPADURAI A., 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- BREKHUS W., 2005. « Une sociologie de l'invisibilité : réorienter notre regard », *Réseaux*, 129-130 : 243-272.
- CEFAÏ D., 1996. « La construction des problèmes publics. Définition de situation dans des arènes publiques », *Réseaux*, 75 : 43-66.
- CONSEIL SUPERIEUR DE L'AUDIOVISUEL, 2000. *Présence et représentation des minorités visibles à la télévision française*. Rapport non publié.
- DAYAN D., 2006 (dir.). « Quand montrer c'est faire », in *La terreur spectacle*. Bruxelles, De Boeck Université.
- DELTOMBE T., 2005. *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris, La Découverte.
- ELLIS J., 2002. *Seing Things. Television in the Age of Uncertainty*. London, IB Tauris.
- FANON F., 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil.
- GILLESPIE M., 2003. « From Comic Asians to Asian Comics: Goodness Gracious Me, TV Comedy and Ethnicity » in SCRIVEN M. & ROBERTS E. (eds.), *Group Identities on French and British Television*. Oxford, Bergham.
- GUÉNIF-SOUILAMAS N., MACÉ É., 2006. *Les féministes et le garçon arabe*. Paris, l'Aube.
- GRAY H., 2004. *Watching Race. Television and the Struggle for Blackness*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

- HALL S., 2007a. « Quand commence le postcolonial ? Penser la limite », in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris, éd. Amsterdam.
- HALL S., 2007b. « Quel est ce "noir" dans culture populaire noire ? », in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris, éd. Amsterdam.
- HALL S., 2007c. « Nouvelles ethnicités », in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris, éd. Amsterdam.
- HESMONDHALGH D., 2002. *The Cultural Industries*. London, Sage.
- HUMBLLOT C., 2006. « Que font donc les chaînes ? », *Médiamorphoses*, 17 : 62-66.
- HUNT D. (dir.), 2005. *Channeling Blackness. Studies on Television and Race in America*. New York, Oxford University Press.
- JHALLY S., LEWIS J., 2005. « White Responses: The Emergence of Enlightened Racism », in HUNT D. (ed), *Channeling Blackness. Studies on Television and Race in America*. New York, Oxford University Press : 74-98.
- MACÉ É., 2006a. *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias*. Paris, éd. Amsterdam.
- MACÉ É., 2006b. « Ne pas quantifier, ne pas nommer. L'impossible lutte contre les discriminations dans les programmes de la télévision française », in GUENIF-SOUILAMAS N. (dir.), *La république mise à nu par son immigration*. Paris, La Fabrique.
- MACÉ É., 2006c. *La société et son double. Une journée ordinaire de télévision*. Paris, Armand Colin.
- MACÉ É., 2007. « Comment mesurer les discriminations ethnoraciales à la télévision ? Une comparaison internationale », in RIGONI I. (dir.), *Qui a peur de la télévision en couleurs ?* Montreuil, Aux lieux d'être.
- MACÉ É., PERALVA A., 2002. *Médias et violences urbaines. Débats politiques et construction journalistique*. Paris, La Documentation française.
- MAIGRET E., MACÉ É., 2005. *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*. Paris, Armand Colin.

- MEMMI A., 1957. *Portrait du colonisé*. Paris, Gallimard.
- POUTIGNAT S., STREIFF-FENART J., 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.
- SAÏD E., 1980. *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*. Paris, Seuil.
- VOIROL O., 2005. « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, 129-130 : 243-272.
- WIEVIORKA M. (dir.), 1996. *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte.

Résumé

Dès la fin des années 1990, l'introduction de la notion de « minorités visibles » dans les débats concernant la représentativité ethnoraciale des programmes de la télévision française, a contribué à tendre encore plus le paradoxe français d'une indifférence aux différences conduisant à une indifférence aux discriminations. Or on observe depuis 2004 un basculement spectaculaire de l'ensemble des professionnels de la télévision vers un volontarisme efficace de visibilité des minorités. Cependant, l'apparition croissante de non-Blancs contre-stéréotypés ne conduit pas nécessairement à une réduction des stéréotypes positifs ou négatifs de type essentialiste, ni au développement d'antistéréotypes réflexifs quant aux « nouvelles ethnicités » propre à la postcolonialité. Ils tendent à l'inverse à légitimer le passage d'un modèle d'intégration *colour blind* à un autre : tandis que les non-Blancs étaient marginalisés en raison de l'indifférence aux discriminations, leur nouvelle visibilité a pour corollaire le déni de toute ethnicité non-blanche et des discriminations elles-mêmes.

Mots-clés : discrimination, rapports de race, ethnicité, télévision, stéréotypes, visibilité.

Summary

From « Visible Minorities » to Neo-Stereotypes: The Stakes of Systems of Televisual Monstration of Ethno-Racial Differences

From the end of the 1990s, the introduction of the notion of « visible minorities » into debates about the ethno-racial representativeness of

French television programmes has contributed to an intensification of the French paradox of an indifference towards differences leading to an indifference towards forms of discrimination. Since 2004, one can observe a dramatic shift on the part of television professionals as a whole towards an effective voluntarist approach to the visibility of minorities. However, the increasing appearance of counter-stereotyped non-whites does not necessarily lead to a reduction in positive or negative stereotypes of an essentialist kind, nor to the development of reflexive anti-stereotypes about the « new ethnicities » characteristic of postcoloniality. They tend on the contrary to legitimate the transition from one « colour blind » integration model to another: while non-whites used to be marginalised because of indifference to forms of discrimination, the corollary of their new visibility is a denial of any non-white ethnicity and of forms of discrimination themselves.

Key-words: discrimination, race relations, ethnicity, television, stereotypes, visibility.

* * *

LA MISE EN SPECTACLE DE L'IDENTITÉ NATIONALE

Une analyse des politiques culturelles au Burkina Faso

Sarah ANDRIEU
CEMAF-Aix, Université de Provence

Le Burkina Faso est présenté dans les médias, les discours politiques et certains travaux universitaires comme un des rares pays africains où règne une « coexistence pacifique entre les ethnies ». Dans ces écrits et paroles officielles, le thème du particularisme burkinabé où « 60 ethnies » vivent ensemble sur un même territoire de manière harmonieuse est présenté selon une perspective essentialiste. L'harmonie burkinabé serait la conséquence d'une exemplarité culturelle typique au pays.

S'il est indéniable que le pays n'est pas (ou peu) touché par des conflits s'opérant sur des bases « ethniques », l'idée d'une « coexistence naturelle » entre les ethnies burkinabé doit être comprise comme le résultat d'une construction idéologique au service d'une politique de « l'imaginaire national » (Anderson, 1996). Cette politique se donne à lire, à entendre mais aussi à voir. En effet, depuis le début des années 1980, l'État burkinabé s'attache à mettre en spectacle les traditions chorégraphiques et musicales propres aux différentes sociétés présentes sur le territoire national afin de donner une réelle visibilité à l'identité nationale souhaitée. Mises sous tutelle d'un ministère, insérées au sein de « politiques culturelles », manipulées et transformées par des acteurs emblématiques (universitaires, hommes de lettres et de théâtre), les danses et musiques deviennent, dans ce contexte, des

forces cohésives chargées de résoudre le schisme entre l'unité nationale et la diversité culturelle.

Le présent article s'intéresse aux différents modèles idéologiques et scénographiques échafaudés par l'État burkinabé depuis les années 1980 dans l'objectif de transformer des pratiques communautaires en « formes de pouvoir » (Shay, 2002) capables de définir par le biais du spectacle les identités. Les procédés discursifs légitimant ces politiques culturelles, les idéologies qui les sous-tendent et les modalités de spectacularisation qui en découlent seront au centre de l'analyse.

Artification de la culture et négation des « ethnies »

La mise en spectacle de la « culture », ou plutôt de certains traits visibles ou audibles de la culture, par l'État burkinabé s'institutionnalise à partir de 1983, date de l'arrivée au pouvoir du Comité national de la révolution. Dans ce contexte de dirigisme révolutionnaire, l'État se donne comme mission de transformer radicalement les rapports sociaux en vue de la création d'une société nouvelle fondée sur l'alliance entre l'État et la paysannerie. Les anciennes structures de pouvoir (en particulier les chefferies) et toutes les pratiques sociales qui pouvaient y être attachées sont marginalisées. L'ethnie est alors considérée comme le support de cette « société traditionnelle » jugée « obscurantiste » et « rétrograde » (Pillet-Schwartz, 1996 : 24). Le découpage ethnique de la société est rejeté, le vocable, banni du vocabulaire, est remplacé par le terme « nationalité ». On parle alors des « nationalités » burkinabé en programmant un glissement rapide de l'usage pluriel du terme vers le singulier. En 1987, Thomas Sankara, président du Comité national de la révolution, annonce publiquement la naissance du « peuple » burkinabé grâce aux réformes et mesures mises en place¹.

¹ Dans son message de nouvel an à la nation en 1987, Sankara affirme : « Tous ceux qui vivent au BF avec nous sont en train d'assister à la naissance d'un peuple, ils sont en train de voir sortir un peuple du cocon et

L'exploitation par l'État des pratiques culturelles dites « traditionnelles » peut apparaître bien étrange au sein de cette configuration historique. Les recherches menées par S. Trébinjac (2000) sur l'utilisation des musiques des communautés par l'État chinois révèlent que ce procédé consistant à « mettre du vin nouveau dans de vieilles bouteilles » est loin d'être typiquement burkinabé. Cette idéologie fondée sur la congruence entre les unités culturelles et les unités politiques constituerait même, selon Gellner, « l'essence du nationalisme » (1989 : 145)².

Au Burkina Faso, l'utilisation étatique des danses et musiques traditionnelles participe d'une part à leur déclassement et s'inscrit d'autre part dans le projet révolutionnaire de résistance culturelle anti-impérialiste. Les élites intellectuelles s'évertuent, dans ce contexte, à donner un sens nouveau aux danses et aux musiques, en les isolant des contextes sociaux auxquelles elles étaient rattachées et en les mettant en spectacle. Cette requalification signe le changement de statut et de mode de visibilité des pratiques. Elle marque, en outre, une appropriation et par conséquent, une expropriation culturelle. Comme le signale justement Hartog, à propos du processus de patrimonialisation entrepris durant la Révolution française : « De même qu'il y a un transfert de souveraineté, il y a un transfert de propriété au nom et sur le nom de la nation » (2003 : 193). Passant de bien commun à un groupe donné, les danses et musiques deviennent des biens publics dont la prise en charge est désormais assurée par l'État.

La requalification des expressions culturelles traditionnelles repose, principalement, sur leur spectacularisation. Ce processus, analysé par J. Cuisenier à partir de ses travaux sur les politiques patrimoniales en Europe de l'Est, permet de réduire certaines

devenir chaque jour un peuple fort, un peuple sûr de lui-même. Ils auront été des témoins privilégiés » (cité par Pillet-Schwartz, *op. cit.* : 35).

² Des recherches récentes montrent cependant que le cosmopolitisme considéré par cet auteur comme antithétique de l'émergence des nations modernes fait partie intégrante des mouvements nationalistes dans certaines régions du monde (White, 2006). La suite de cet article permettra d'approfondir ce propos.

pratiques à leur fonction « culturelle » et non plus politique ou religieuse. Ainsi, note l'auteur, si la forme, l'apparence de ces pratiques peut apparaître inchangée, leur finalité est détournée et leur usage modifié. Ce travail de « mise en spectacle » tend à « réduire la charge en ethnicité » des danses et musiques qui deviennent uniquement des objets de connaissance ou de délectation (1995 : 30).

Le travail de « neutralisation » réalisé au Burkina durant la période révolutionnaire ne repose pas sur une logique patrimoniale mais plutôt sur une logique artistique. Inversant la célèbre formule d'Edgar Morin affirmant que « c'est parce que le passé est bien mort qu'il ressuscite esthétiquement » (1967 : 237), le gouvernement révolutionnaire s'attacha à transformer en « art » des pratiques et savoir-faire « vivants » afin de réaliser l'inhumation souhaitée. L'artification est alors conçue comme une stratégie capable de transcender les différences ethnoculturelles. Elle devient une arme du régime révolutionnaire qui entend faire jouer à cette « culture » spectacularisée et réformée « un rôle moteur dans le processus de transformation qualitative de la société³ ».

Débarrassées de leurs « racines féodales » et « libérées du joug du sacré », les pratiques gestuelles et musicales traditionnelles ainsi expurgées peuvent ensuite être restituées au « peuple » sous une forme artistique. Les élites intellectuels en charge du ministère de la Culture se donnent comme mission l'élaboration d'une « nourriture culturelle » pour ses populations. On peut lire à ce sujet dans le quotidien *Carrefour africain* : « Dans nos provinces pullulent des milliers d'artistes-nés qui ne demandent qu'à s'exprimer. Tant de talent ignoré, de richesse insoupçonnée et qui agonisaient dans les bas-fonds de l'obsolescence. La nourriture culturelle a longtemps manqué à nos populations. Aujourd'hui, il faut la leur préparer⁴ ».

³ Programme de la Semaine nationale de la culture, 1986. Archive de la direction du Patrimoine culturel (DPC), Ouagadougou.

⁴ J. P. Bazié, « Bobo 86 ; un défi culturel, un pari », *Carrefour Africain*, 926, 1986.

De nouvelles institutions sont créées, chargées d'opérer et de rendre visible cette mutation.

La Semaine nationale de la culture : « laboratoire » de fusion culturelle

La plus importante de ces institutions est la Semaine nationale de la culture. Fondé en 1983, cet événement constitue le cadre emblématique de la politique culturelle étatique. La Semaine nationale de la culture est conçue comme devant être un « laboratoire », un « forum de brassage des différentes identités culturelles », « un creuset pour fondre les nationalités⁵ ». Ce festival a comme objectif de rassembler durant une semaine, sur une même scène de spectacle, les styles musicaux et gestuels des différentes « nationalités » burkinabé. Cet espace est pensé par ses promoteurs comme un lieu favorisant « l'éclosion » d'une culture nouvelle véritablement nationale. Le processus est pensé, par les nouvelles élites en charge de la culture, comme une succession de trois phases :

- La découverte : des troupes venues de toutes les régions du pays sont rassemblées et présentées aux différentes populations qui peuvent découvrir et observer la richesse culturelle de la nation.
- L'imitation : les danseurs et musiciens imitent ce qu'il y a de « bon » et de « beau » chez les autres.
- L'appropriation : l'imitation initie une diffusion des pratiques et par voie de conséquence une redéfinition de l'idée de propriété culturelle. Les artistes sont amenés à imiter mais surtout à s'approprier les danses et musiques participant ainsi leur « dé-ethnisation ».

Un concours est alors créé, le Grand Prix national des arts et des lettres, où toutes les nationalités sont conviées afin qu'elles exposent leurs spécificités musicales et chorégraphiques et qu'en

⁵ « Séminaire de Matourkou 22-28 avril 1985. Voies et moyens pour la promotion d'une culture nationale ». Archives du Centre national d'artisanat d'art, Ouagadougou.

retour, ces spectacles initient des « sources d'inspiration » pour les autres. En plus de ce brassage qui doit s'opérer « naturellement », avec le temps⁶, la catégorie « danse traditionnelle de synthèse » est créée afin d'accélérer le processus de fusion des danses et musicales. Les troupes, encouragées et encadrées par les responsables culturels présents dans chaque province, doivent s'attacher à créer des performances s'inspirant des gestes et des rythmes de différentes localités. Ce mode scénographique devait constituer une métaphore visuelle et esthétique de la synthèse des diversités culturelles nationales.

Dissonance et débats

L'idéal de création d'un art national, symbole de l'unité culturelle souhaitée par le pouvoir révolutionnaire fut très rapidement l'enjeu de controverse parmi les acteurs chargés d'encadrer cette mutation. Au sein des débats, la question des « nationalités », celles-là même que l'on souhaitait diluer, fit rapidement surface. En 1984, le jury du Grand Prix national des arts et des lettres publie dans la presse un manifeste qui dénonce le caractère « ethnocentrique » du concours⁷. Les membres du jury décident de ne pas classer les troupes de danses traditionnelles et les ensembles musicaux car, écrivent-ils : « dans son cadre naturel, toute culture à sa valeur propre. L'on ne saurait par conséquent comparer la danse Puguli et la danse Bella, la danse Lélé et la danse Lobi, Djan ou Gouin » (*ibid.*). Dans le même quotidien, le ministre de la Culture, fournit une réponse dans laquelle il développe une conception fondée sur le caractère « artistique » de la nouvelle

⁶ En 1984, le ministre de la Culture déclare dans la presse : « Le contenu politique de certaines œuvres peut parfois susciter des interrogations mais il appartient aux révolutionnaires conséquents de comprendre qu'une culture révolutionnaire au Burkina Faso reste un objectif à atteindre, après certainement plusieurs années sinon plusieurs décennies de luttes conséquentes au plan culturel contre la domination idéologique bourgeoise, contre les racines féodales de notre culture » (*Sidwaya*, 1984, 176 : 4).

⁷ *Sidwaya*, 1984, 175.

culture et demande aux membres du jury de respecter les critères de qualification⁸ qu'ils ont eux-mêmes élaborés.

Si cet épisode reste une parenthèse, le concours ayant toujours lieu aujourd'hui, il marque cependant l'apparition de conflits intellectuels au sein de l'intelligentsia burkinabé. La question de la nécessaire prise en compte des particularismes culturels locaux s'affirmera à partir des années 1990 suite à la chute du Conseil national de la révolution. Dans un contexte politique marqué par la reprise du dialogue avec les autorités coutumières, la « tradition » n'étant plus considérée comme l'emblème d'un régime féodal à liquider, une valorisation patrimoniale des pratiques culturelles traditionnelles est alors permise⁹. La spectacularisation est à nouveau convoquée afin de valoriser et de préserver les spécificités culturelles locales.

La Semaine nationale de la culture devient alors le lieu où chaque groupe donne à voir sous forme de spectacle son « identité » à travers des démonstrations gestuelles et musicales. La fusion artistique souhaitée par le Conseil national de la révolution est remplacée par une politique de cloisonnement culturel. La catégorie danse de synthèse est supprimée en 1992 et l'accent est désormais mis sur l'authenticité des pratiques mises en spectacle. Comme m'expliquait ce professeur de musique impliqué dans l'événement :

Il faut mieux promouvoir la pureté et l'authenticité des danses. Il faudrait qu'on connaisse chaque danse dans sa pureté du terroir.

Ou encore ce haut fonctionnaire culturel :

Qui voudrait que les Bissa dansent comme les Gurunsi ? Pourquoi veut-on que les Gurunsi dansent comme des Moose ? Il n'y a pas à uniformiser la SNC.

⁸ Les critères de qualification sont avant tout esthétiques. Ils portent sur : l'harmonie d'ensemble, les costumes, la synchronisation des pas et l'occupation de l'espace scénique.

⁹ Sous la révolution, note J. P. Guingané, la valorisation des traditions était considérée comme un domaine suspect. À ce titre « le projet de construction d'un musée national a été transformé en celle d'un théâtre populaire » (1998 : 86).

On a pu aussi entendre lors des discours d'inauguration de la SNC 2006, que l'événement constituait le lieu unique « où 60 ethnies se fécondent sans se confondre¹⁰ ».

Cerner les cultures pour promouvoir la diversité

Ce type de discours est révélateur de la politique culturelle actuelle centrée sur la notion de « diversité culturelle ». Ce projet, en congruence avec les cadres normatifs édictés par l'UNESCO¹¹, vise à faire de la diversité culturelle le fondement de l'épanouissement d'une identité commune. L'État se donne comme rôle de protéger les cultures, de les revaloriser afin d'œuvrer à un dialogue fécond et paisible entre les sociétés. Cet objectif se réalise au moyen d'une opération de catégorisation préalable car, selon les termes de M. Ouédraogo, ministre de la Culture, « chaque culture a et est une identité qu'il convient de circonscrire non pas pour l'exalter au détriment des autres mais plutôt pour favoriser le dialogue » (2003 : 19). Cette logique de patrimonialisation des identités sur la base de leur culture s'illustre dans l'édification d'une nouvelle institution culturelle nationale : le Ballet du Burkina.

Créée en 1998, cette institution conçue comme « un conservatoire des traditions et du patrimoine burkinabé dans le domaine de la danse » propose, selon les textes officiels¹², un répertoire « composé de danses et chorégraphies traditionnelles issues de toutes les communautés ethniques du pays ». L'enquête révèle que la diversité prônée par l'État est largement fictive. En fait, l'objectif exhaustif des pouvoirs publics est une gageure car les danses au Burkina reflètent des identités qui ne recourent pas les

¹⁰ Aline Koala, ministre de la Culture. Discours prononcé le 25 mars 2006 à Bobo-Dioulasso.

¹¹ Le texte de la « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » ratifié par l'UNESCO en 2003, considère ce domaine comme « le creuset de la diversité culturelle ».

URL : <http://portal.unesco-org/culture/fr/ev.php-url>.

¹² Présentation du Ballet sur le site officiel du ministère de la Culture <http://www.culture.gov.bf>

étiquettes « ethniques ». Elles s'inscrivent plutôt au sein d'identités lignagères, villageoises, régionales ou socioprofessionnelles et se révèlent donc impossibles à répertorier et à classer sur cette base. Un travail préalable de construction des « ethnies » a dû être entrepris. En s'inspirant du principe : une danse = une ethnie, les entrepreneurs culturels ont échafaudé un répertoire gestuel et musical en même temps qu'ils proposaient de « nouvelles étiquettes ethniques » (Amselle, 1990 : 31). L'essentiel étant l'affirmation d'une reconnaissance de la diversité ethnique, la démonstration scénique sert utilement à justifier aux yeux des spectateurs l'impression du respect de ce principe. Il apparaît, en outre, à la lecture d'un second document officiel¹³ et au regard des stratégies de spectacularisation, que le Ballet est aussi conçu comme un lieu devant opérer une synthèse des particularités culturelles. Dans certaines chorégraphies, le « métissage » des modes gestuels est recherché. L'assemblage de plusieurs « danses ethniques » en un même enchaînement rapide et continu constitue une première stratégie pour parvenir à l'amalgame des différents styles gestuels. L'utilisation à l'intérieur des « danses ethniques » de variantes qui utilisent des micromouvements issus des autres modes gestuels augmentent l'impression de brassage. D'autres performances insistent, au contraire, sur l'« authenticité », entendue comme le respect des gestuelles régionales « traditionnelles ». Les danses, dans ce cas, ne sont pas altérées par l'ajout de mouvements appartenant à d'autres « traditions » gestuelles, seul un travail scénographique est réalisé.

L'utilisation conjointe de ces deux stratégies de mise en scène de l'identité au sein de la même institution révèle que la question de la gestion étatique des particularismes culturels oscille sans cesse entre les deux pôles de la négation et de la reconnaissance de la

¹³ « La mission du Ballet est de favoriser un brassage et une intégration harmonieuse des expressions artistiques et culturelles variées dont regorge le Burkina Faso pour contribuer ainsi au développement d'une culture nationale » in *Projet ensembles artistiques nationaux*, texte dactylographié (5 pages), Centre national des arts du spectacle et de l'audiovisuel (CENASA).

diversité. Cet exemple permet de mesurer l'ambivalence de la politique culturelle burkinabé qui, au-delà d'une rigidité de surface, est marquée par une souplesse permettant l'intégration de représentations nouvelles (et parfois antinomiques) de l'identité sans pour autant remettre en question les choix idéologiques et scénographiques précédemment adoptés. Cette flexibilité permet à des artistes et à des entrepreneurs culturels de contester le privilège étatique de définition de l'identité, de proposer d'autres modèles, d'affirmer leur originalité tout en ayant la possibilité d'être soutenus (symboliquement et financièrement) par ce dernier. Les festivals culturels régionaux et le mouvement de la « danse contemporaine » fournissent deux contextes heuristiques pour analyser cette situation ambiguë.

La mise en spectacle pour révéler d'autres identités

Les festivals régionaux : la promotion de l'identité locale

Depuis une dizaine d'années, les « festivals culturels locaux » se multiplient au Burkina. Créés par des acteurs aux statuts variés (politiciens, fonctionnaires, prêtres, étudiants, traditionalistes), ces festivals mettent à l'honneur durant quelques jours les attributs d'une identité spécifique. Les spectacles de musiques et danses alternent avec des démonstrations d'activités « traditionnelles » (lutte, cuisine...) et des conférences publiques qui s'attachent à définir les caractéristiques spécifiques de la culture mise à l'honneur. Ces événements ne s'inscrivent pas dans le découpage ethnique opéré par l'État, ils visent au contraire à remettre à l'honneur une identité qui a été soit oubliée, soit pervertie par la politique culturelle officielle. Ces festivals, en partie soutenus par le ministère de la Culture, sont pensés par le pouvoir comme des lieux de préservations (et donc de patrimonialisation) d'une culture menacée, alors que pour les créateurs et les participants, ils constituent plutôt des espaces propices à la reformulation d'une identité.

Lors d'un festival consacré à la culture lyélé¹⁴, j'ai participé à un débat révélateur de cette situation paradoxale. La veille lors de la soirée de spectacle, un jeune rappeur du nom de Caméléon qui utilise dans ses chansons des rythmes spécifiques à sa région natale, avait demandé aux « Lyélé » présents dans la salle de lever les bras. Le lendemain alors que nous attendions le début d'une conférence, le représentant du ministère de la Culture, une étudiante originaire de Réo vivant à Ouagadougou et moi-même entamons une discussion à propos de cette soirée culturelle. Le représentant évoque alors la prestation de Caméléon et nous explique que ce comportement est inadmissible, contraire aux exigences de la nation et extrêmement dangereux. Il conclut alors son propos par « Regardez ce qui s'est passé en Côte-d'Ivoire ». L'étudiante prit alors la parole pour expliquer que le festival était pour les Lyélé et donc qu'elle ne voyait pas où était le mal.

Si pour l'État, il n'y a aucun paradoxe à valoriser à la fois la diversité ethnique et l'unité nationale c'est que la valorisation souhaitée repose uniquement sur des expressions culturelles neutralisées par la spectacularisation. Le dialogue des cultures est en effet facilement réalisable lorsque ces dernières sont mises en art ou mises en patrimoine.

La danse contemporaine : entre création et préservation du patrimoine culturel

Le second cadre de contestation est celui de la « danse contemporaine africaine ». Le Burkina Faso occupe au sein de ce mouvement artistique une place importante au regard de la renommée internationale de ses compagnies et du fait de la création récente d'un Centre de développement chorégraphique à Ouagadougou. Les danseurs contemporains burkinabé souhaitent rompre avec le système de spectacularisation mis en place par l'État tout en restant néanmoins ancrés dans le passé par l'utilisation de symboles et de gestes issus de la « tradition ». La question de l'identité est centrale pour ces créateurs, mais elle ne se fonde pas

¹⁴ FERECALY : Festival des révélations artistiques et culturelles du Lyolo. 11, 12 et 13 mai 2007, Réo, Burkina Faso.

sur une base « ethnique ». De nombreux spectacles traitent d'une identité instable tiraillée entre plusieurs mondes, à la recherche de références, d'autres évoquent plutôt des identités personnelles, des parcours de vie. D'un point de vue formel, les gestuelles traditionnelles sont utilisées mais elles sont déconstruites, elles deviennent des « sources » pour des créations inédites. Comme m'expliquait ce danseur-chorégraphe :

La danse contemporaine est largement ouverte. Tout est possible avec la danse traditionnelle que tu prends pour la transformer autrement. C'est la manière dont tu peux la découper, la décomposer pour que ça ne soit pas vraiment la danse traditionnelle. Notre base c'est la danse traditionnelle africaine [...] Je pense que ce sont des trucs qu'on peut pas laisser, on le garde toujours... c'est en fonction de ça qu'on a des sensations... c'est par ce que tu ressens, ce qui t'inspire que tu as envie de moderniser autrement.

On se trouve ici face à des démarches créatives où sont évacuées les catégories « ethniques » en vigueur au sein de la spectacularisation officielle. Les modes gestuels traditionnels deviennent des répertoires d'inspiration au sein desquels les danseurs puisent librement selon des choix esthétiques personnels.

Parallèlement, certains chorégraphes se proposent de pallier à la disparition des danses traditionnelles en effectuant un travail de collecte et de préservation patrimoniale. Ils souhaitent se substituer au rôle de l'État dont le travail en la matière n'est pas jugé satisfaisant. Ces intentions, qui sont encore exclusivement d'ordre discursif, reviennent fréquemment dans les interviews. Ainsi s'exprime Seydou Boro, co-directeur du Centre de développement chorégraphique :

Nous voulons répertorier toutes les danses traditionnelles. C'est très compliqué. Il y a plus de soixante-trois ethnies différentes au Burkina. Chacune possède son propre protocole et ses pas de danses. Il faut valoriser tout ça afin que chacun comprenne d'où il vient¹⁵.

Ces entrepreneurs culturels, en se posant comme les nouveaux « gardiens du patrimoine gestuel burkinabé », enlèvent à l'État une

¹⁵ Salia Sanou, Seydou Boro « Une autre façon de danser pour l'Afrique », *L'Humanité*, 17 octobre 2006. http://www.humanite.fr/2006-10-17_Cultures_Une-autre-facon-de-danser-pour-l-Afrique

de ses prérogatives majeures : celle du contrôle du patrimoine national.

Conclusion

Si pour les besoins de l'analyse, deux logiques de spectaculisation (artification/patrimonialisation) ont été clairement distinguées renvoyant chacune à des conceptions différentes de l'identité nationale (identité unique/identités plurielles), il est désormais possible de nuancer ce tableau. En effet, sans remettre en question le découpage historique proposé, la politique culturelle burkinabé semble constituer, depuis sa mise en place, une arène au sein de laquelle le monde de l'art ouagalais s'affronte. Ces dissensions donnent lieu à des débats sur la valorisation des expressions culturelles, sur les règles scénographiques à adopter et sur le rôle que doit jouer l'État dans l'encadrement de ce processus. La question de la gestion étatique de la diversité est, au sein de ces débats, toujours en suspens.

En 2003, Mahamadou Ouédraogo, ministre de la Culture, affirmait dans la presse :

Disons que nous avons là le fameux paradoxe du double mouvement. C'est-à-dire que dans un État-nation en construction comme le nôtre, vous avez le mouvement qui va vers l'unité mais en même temps vous avez le mouvement qui va vers le local. Il faut parvenir à concilier ce double mouvement-là qui va vers l'unité et vers une expression plurielle. C'est pour cela qu'on a créé l'orchestre national et le ballet national qui doivent montrer les facettes de notre culture au-delà des ethnies et en même temps on se rend compte que les gens ont besoin de vivre, de faire perpétuer ce qu'on appelle en mooré *rogom-miki* (tradition). Si nous ne préservons pas ces identités culturelles, nous nous appauvrissons. Donc nous devons aider les populations à les préserver¹⁶.

Cette marge de liberté laissée aux populations dans la gestion de leur patrimoine permet à des entrepreneurs culturels privés de proposer d'autres représentations de l'identité et de créer des cadres de contestation sans subir de répressions ou de dissuasions de la

¹⁶ « Rythmiques et identités culturelles », hebdomadaire *Bendré* du 2 novembre 2003. <http://www.journalbendre.net/spip.php?article439>

part de l'État. Elle est, en outre, parfaitement exploitée et considérablement élargie par les danseurs contemporains qui apparaissent aujourd'hui comme les nouveaux promoteurs de la mise en scène de l'identité burkinabé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

- AMSELLE J.-L., 1990. *Logiques métisses*. Paris, Payot.
- ANDERSON B., 1996. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- CUISENIER J., 1995. « Culture ordinaire et ethnicité », *Ethnologie française*, XXV(1) : 16-35.
- GELLNER E., 1989. *Nations et nationalisme*. Paris, Payot.
- GUINGANÉ J. P., 1996. « Les politiques culturelles. Une esquisse de bilan (1960-1993) », in OTAYAK R., SAWADOGO F. L. GUINGANE J. P. (dir.), *Le Burkina Faso entre révolution et démocratie (1983-1993)*. Paris, Karthala : 77-91.
- HARTOG F., 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil.
- MORIN E., 1967. *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*. Paris, Fayard.
- OUEDRAOGO M., 2003. *Culture, identité, unité et mondialisation en Afrique*. Ouagadougou, Presse Universitaire de Ouagadougou.
- PILLET-SCHWARTZ A. M., 1996. « Ethnisme et régionalisme dans l'ancien Liptako : un effet de la sécheresse ou de la révolution ? » in OTAYEK R. et al. (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie*. Paris, Karthala : 23-40.
- SHAY A., 2002. *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation and Power*. Middletown, Wesleyan University Press.
- TREBINJAC S., 2000. *Le pouvoir en chantant*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- WHITE W. B., 2006. « L'incroyable machine d'authenticité. L'animation politique et l'usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, 2 : 46-63.

Résumé

Mises en spectacle selon des logiques artistiques et/ou patrimoniales, les danses et les musiques traditionnelles constituent au Burkina Faso, des ressources utilisées par l'État afin d'exhiber l'« identité nationale » souhaitée. À travers une exploration des discours et des modalités de spectacularisation qui en découlent, cet article propose une analyse des différentes politiques culturelles mises en place à partir des années 1980 dans ce pays. Il établit que l'idéal de création d'une identité nationale au Burkina Faso oscille constamment entre les deux pôles de la négation et de la reconnaissance de la diversité culturelle. Ce paradoxe offre une brèche à différents acteurs culturels qui, tout en s'inscrivant au sein d'une des idéologies promues par l'État, contestent le privilège qu'il exerce sur la définition des identités.

Mots-clefs : Burkina Faso, identité nationale, politique culturelle, nationalisme, musique, danse, artification, patrimonialisation.

Summary

The staging of national identity: An analysis of cultural policies in Burkina Faso

In Burkina Faso, dances and traditional music staged in accordance with artistic and/or « cultural heritage » principles constitute resources used by the State in order to exhibit a desired « national identity ». Through an examination of the resulting discourses and types of staging, this article analyses the different cultural policies that have been implemented in the country since the 1980s. It shows that the ideal for the creation of a national identity in Burkina Faso oscillates constantly between a negation and a recognition of cultural diversity. This paradox is exploited by different cultural actors who, while situating themselves within one of the ideologies promoted by the State, contest the privilege which it exerts over the definition of identities.

Key-words: Burkina Faso, national identity, cultural policies, nationalism, music, dance, artification, « patrimonialisation ».

* * *

LOGIQUES ET ENJEUX DE LA MISE EN CARTE POLICIÈRE DES NATIONAUX

Pierre PIAZZA
Université de Cergy-Pontoise

Depuis quelques années, la problématique de l'identification étatique des personnes suscite un intérêt croissant de la part de chercheurs issus de disciplines diverses¹. Leurs travaux ont montré combien méritaient d'être analysés les dispositifs déployés par la puissance publique afin de déterminer et de fixer l'identité de chacun car ils permettent notamment de dévoiler les logiques à l'œuvre dans le processus ayant conduit l'État-nation à renforcer son emprise sur les individus. Concernant les citoyens, en un peu moins d'un siècle, on est passé en France d'un monde dans lequel aucun papier n'avait encore le « monopole de la dénomination de soi » (Offerlé, 1993 : 49) à la mise en place par le ministère de l'Intérieur d'une carte nationale d'identité informatique sécurisée puis, récemment, à un projet de carte nationale d'identité biométrique intitulé INES (Identité nationale électronique sécurisée)².

¹ Chez les historiens, on pourra notamment se référer aux travaux pionniers de Martine Kaluszynski (1987).

² Présenté en juin 2003 par le ministère de l'Intérieur, ce projet sera « gelé » deux ans plus tard, à la suite de l'hostilité qu'il avait suscitée. L'INES constituait une véritable « révolution » en matière d'identification des nationaux. Il prévoyait notamment d'instituer une nouvelle carte nationale d'identité qui, dorénavant payante et probablement obligatoire, serait « articulée » à plusieurs bases centralisées de données nominatives. De plus, cette nouvelle carte devait contenir des éléments biométriques

Pour comprendre ce phénomène d'extension des procédures étatiques de mise en carte des nationaux, il est nécessaire de se pencher sur les facteurs ayant infléchi les pratiques policières d'identification dès les premières décennies de la III^e République. Tout d'abord, l'accroissement de la mobilité de la population sur l'ensemble du territoire et l'expansion urbaine qui remettent en cause les fondements de la logique policière de surveillance (Noiriel, 1998). Ensuite, l'adoption de la loi du 27 mai 1885 sur la relégation et l'interdiction de séjour qui rend plus impérieuse pour les forces de l'ordre la nécessité de déterminer avec certitude l'identité des récidivistes (Schnapper, 1991). Enfin, la loi de juin 1889 sur la nationalité et la politique républicaine de protection du marché national et des droits sociaux qui obligent les pouvoirs publics à recourir à des instruments d'identification performants en vue de pouvoir distinguer les Français des étrangers (Mondonico-Torri, 1995). C'est également lors du dernier tiers du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle que la police commence à se doter de méthodes et d'outils « scientifiques » pour identifier les individus. Le recours au « bertillonnage » (Piazza, 2000 ; About, 2004) et à la dactyloscopie (Cole, 2001 ; Piazza, 2005) lui permet de savoir d'une manière plus certaine qui est qui et l'autorise à repenser entièrement l'organisation des procédures d'encartement. Appliquée aux nomades (Piazza, 2002) puis aux étrangers (Noiriel, 1993) dans une optique de protection de la communauté nationale, la mise en carte va aussi rapidement concerner les citoyens.

Progressivement érigé en véritable exigence d'État, l'encartement des Français va donner lieu à une rationalisation sans cesse accrue des pratiques policières d'identification qui s'accompagne d'une véritable rhétorique d'État visant à convaincre les citoyens de ses bienfaits (1^{re} section). Renvoyant à un processus de matérialisation d'une appartenance nationale commune, cette entreprise d'encartement des Français est aussi au cœur de logiques étatiques d'exclusion de certains d'entre eux (2^e section). Cette mise

propres à son porteur, stockés dans une puce interrogeable sans contact lors de procédures de contrôles automatisés.

en carte ne s'est pas non plus développée sans se heurter à de multiples formes de résistances : preuve que la carte nationale d'identité, document aujourd'hui familier et presque devenu « naturel » pour beaucoup de Français, a pu constituer et demeure un enjeu social et politique de premier ordre (3^e section).

Exigences, rationalisme et légitimation d'État

L'apparition de la carte nationale d'identité doit être comprise au regard de la logique de l'État-nation qui trace une frontière juridique entre les nationaux et les individus ne relevant pas de cette catégorie. La nécessité de matérialiser cette frontière se fait ressentir dès la fin du XIX^e siècle. Ainsi, si un décret du 2 octobre 1888 et une loi du 8 août 1893 imposent aux étrangers des procédures d'identification et d'immatriculation (qui constituent en quelque sorte les prémisses de la carte d'identité dont ils seront munis à partir de 1917), ces mesures sont alors vite considérées par beaucoup comme insuffisantes. Pour être efficaces, elles supposent la mise en place de documents permettant également d'identifier de manière fiable les Français. En effet, comme le souligne Gérard Noiriel (1988) : « Dès les premiers moments de l'application de la loi de 1893 qui contraint les patrons à contrôler l'identité de leurs ouvriers étrangers, des observateurs remarquent que cela est impossible si l'on n'oblige pas les Français à se munir eux aussi de "papiers" ; comment confondre autrement les imposteurs se prétendant français, ayant l'air français mais n'étant pas français ? » D'ailleurs, dix ans plus tôt, cette question avait déjà été discutée lors des débats parlementaires consacrés à la suppression du livret ouvrier. Pour que les autorités puissent aisément différencier les ouvriers français et « internationaux », Édouard Millaud (1883), sénateur républicain du Rhône, avait alors recommandé d'utiliser le livret militaire nouvellement institué.

L'instauration d'une carte d'identité pour les nationaux répond aussi à la volonté des pouvoirs publics de rompre avec des modes traditionnels de reconnaissance jugés inefficients. Ainsi, en décidant d'instituer une « carte d'identité de Français » dans le

département de la Seine en septembre 1921, le préfet de police Robert Leullier entend surtout substituer un mode de preuve sûr à la formalité des témoins patentés qui, jusqu'alors exigée pour toute démarche administrative où l'identité d'un individu doit être établie, donne lieu à de très nombreux abus (Piazza, 2004a). De même, les autorités veulent remédier aux problèmes qu'engendre l'hétérogénéité des modes de déclinaisons identitaires auxquels les citoyens ont recours. Les documents qu'ils exhibent sont très nombreux : passeport intérieur, livret ouvrier, livret de famille, acte de naissance ou encore, à partir du début du XX^e siècle, cartes d'identité délivrées par des associations. La pluralité de ces titres, la diversité de leur forme et de leur contenu ainsi que leur faible force probante sont considérées comme de sérieuses entraves à l'identification policière. Cette absence d'uniformisation et d'unification facilite les usurpations d'identité et complique l'identification par les autorités de tous ceux qui n'ont pas intérêt à être reconnus (Hogier-Grisson, 1887 ; Saint-Aubin, 1906). Ce phénomène est d'ailleurs fréquemment présenté comme extrêmement préjudiciable aux intérêts étatiques : il nuit tout particulièrement aux finances publiques en compromettant la recherche des débiteurs du Trésor (Ajam, Bouffandeau & Puech, 1916). Ce sont pourtant essentiellement les méfaits engendrés en matière répressive (recherche des criminels et des déserteurs, lutte contre les immigrés clandestins ou, plus tard, contre les terroristes) qui sont le plus souvent dénoncés.

Si ces impératifs permettent de mieux cerner l'enjeu de la création d'une carte d'identité pour les nationaux, il convient également de les prendre en considération afin de comprendre le travail bureaucratique qui a progressivement été déployé pour tenter de rendre ce titre sans cesse plus fiable. En même temps que s'impose l'idée de munir les Français d'un tel document, se développe une multitude de réflexions cherchant à en améliorer les performances. Émanant à l'origine d'auteurs de thèses de doctorat (Levivier, 1897), de fonctionnaires de police (notamment Alphonse Bertillon et Charles Sannié à la préfecture de police de Paris) ou encore de

parlementaires³, ces réflexions influencent les méthodes et les pratiques administratives des services amenés à délivrer les premières cartes d'identité. Par la suite, le ministère de l'Intérieur va constamment parfaire ses savoirs et ses savoir-faire en la matière. Il est à l'origine de nombreux projets auxquels sont associés d'autres ministères et organismes d'État, par exemple les services statistiques durant l'Occupation (Piazza, 2006a). L'évolution des types d'identifiants mobilisés (photographie, empreintes digitales, numéro d'identification, etc.), des procédés utilisés pour conserver et classer les données individuelles recueillies ou encore des techniques employées en vue de protéger matériellement les cartes pour éviter les fraudes, renseigne sur l'essor d'une logique proprement bureaucratique⁴. Retracer précisément en longue durée les différentes étapes de cette évolution permet d'éclairer une facette peu connue de l'État-nation et de mieux comprendre comment il a pu se consolider en diffusant toujours plus largement au sein de la société un type de rationalité qui lui est propre.

Si les autorités s'évertuent à légitimer les bénéfices qu'est susceptible de procurer à l'État la généralisation d'une carte d'identité autorisant une identification certaine des nationaux, au travers de leur rhétorique transparait aussi la volonté de susciter l'adhésion des citoyens à leurs projets d'encartement. Hormis durant la période de Vichy où la détention de la « carte d'identité de Français » (créée en octobre 1940 et effectivement délivrée dans certains départements à partir de 1943) est alors autoritairement imposée comme obligatoire, les pouvoirs publics développent de véritables stratégies discursives destinées à convaincre les citoyens de la nécessité de posséder un document répondant à des besoins étatiques. Leur objectif est de favoriser l'émergence d'un lien d'obéissance nouveau reposant exclusivement sur le consentement des citoyens et de parvenir ainsi à ce qu'ils s'obligent eux-mêmes à réclamer une carte grâce à laquelle l'État pourra accroître sa

³ Entre 1916 et 1919, quatre propositions de loi déposées sur le bureau de la Chambre des députés sont spécifiquement consacrées à cette question.

⁴ Plus généralement sur cette question, cf. Pierre Bourdieu (1997).

capacité de contrôle. En décembre 1921, les membres de la Société générale des prisons (1922) consacrent spécifiquement une de leurs séances de discussion à cette question et, pour réaliser cette « révolution pacifique », ils proposent d'orchestrer une campagne énergique dans les principaux journaux pour susciter un mouvement d'opinion favorable à la carte d'identité. Afin d'obtenir de la part des Français un comportement conforme à leurs intentions, l'idée alors suggérée consiste à se servir de la presse en vue de les encourager à considérer ce titre comme indispensable dans leur propre intérêt. Soixante-dix ans plus tard, un véritable plan de communication (d'un coût supérieur à 1,7 million de francs) organisé par le service de l'Information et des relations publiques du ministère de l'Intérieur répond à la même logique⁵. Le caractère pratique de la carte est systématiquement vanté par les autorités : loin de constituer un dangereux outil de police, elle ne serait qu'un instrument pratique grâce auquel chaque citoyen peut apporter facilement (c'est-à-dire sans avoir besoin d'exhiber une multitude de titres) la preuve de son identité et de sa qualité de Français dans un monde caractérisé par une complexification croissante des rapports sociaux où la nationalité est devenue le critère prédominant conditionnant son appartenance à la nation. Alors que la société se transforme sans cesse davantage en une collection d'individus atomisés, les pouvoirs publics insistent également sur l'idée selon laquelle cette carte permet de matérialiser incontestablement l'unicité de chaque citoyen et lui confère le sentiment de la voir constamment reconnue tout en lui évitant les désagréments de l'usurpation d'identité. Quelquefois, la carte d'identité est même assimilée à un véritable certificat de respectabilité. Ainsi au début des années 1880, le député Frédéric Thomas (1882 : 676) propose d'en délivrer une à tous les citoyens qui en feraient la demande. Il précise alors que ce titre pourrait leur servir à attester leur moralité car « ceux qui en seraient pourvus

⁵ Cf. le document de huit pages (17 janvier 1995) intitulé « Carte nationale d'identité sécurisée. Campagne de communication et relations de presse », APP (Archives de la préfecture de police de Paris) DB599.

auraient la priorité pour les emplois publics et privés, pour la facilité du travail ainsi que pour les encouragements et les subsides d'allégeance qui dépendent de l'État ». Quelques années plus tard, d'autres élus ou fonctionnaires envisagent même d'introduire dans la carte d'identité des données précisant les antécédents judiciaires de son porteur (Ceccaldi, 1917) ou encore sa position vis-à-vis de ses obligations militaires⁶. Cette logique n'est pas non plus absente du projet INES. En effet, à travers la possibilité conférée au titulaire de la nouvelle carte biométrique d'insérer dans un « bloc portfolio », intégré dans la puce que contiendra ce document, de nombreuses informations personnelles le concernant et d'utiliser cette carte à des fins d'authentification auprès de l'administration électronique, transparait l'idée que ce titre permettra à chacun de prouver sa « transparence », qu'il n'a rien à dissimuler sur son propre compte et qu'il ne mène donc aucunement un mode de vie répréhensible.

Matérialiser une appartenance commune/discriminer

Dès les débuts de la III^e République, l'identification des Français par le papier est pensée comme un moyen de matérialiser une appartenance commune entre des citoyens dorénavant reconnus comme égaux en droit. Plusieurs exemples attestent que les procédures étatiques d'encartement ne sont plus alors perçues comme des dispositifs destinés à faciliter la surveillance de certaines catégories de la population nationale stigmatisées comme potentiellement dangereuses. Ainsi, les républicains militent pour que soient supprimés les signes distinctifs apposés sur le passeport intérieur des repris de justice. Indiquant en 1874 devant la Chambre des députés que cette pratique rappelle les marques autrefois inscrites à même la chair des condamnés et qu'elle introduit une intolérable discrimination, Jules Favre (1874) préconise de munir chaque ancien détenu d'un passeport en forme ordinaire grâce auquel il pourra être « assimilé à tous les citoyens ». De même, une

⁶ Cf. les propos tenus par le colonel Bayle (Société générale des prisons, *op. cit.* : 29).

vingtaine d'années plus tard, les autorités s'opposent, pour les mêmes motifs, à des propositions visant à imposer aux vagabonds le port obligatoire d'une carte d'identité d'un modèle particulier⁷. Au cours des années 1880-1890, les républicains se prononcent encore en faveur de la suppression du livret ouvrier qu'ils dénoncent comme une entrave insupportable à l'intégration des classes populaires au sein de l'État-nation. À cette époque, ils reprennent certains des arguments qui avaient été évoqués dès la fin du second Empire, notamment par Henry (1869) président de la commission des délégations ouvrières à l'exposition universelle de 1867 : « J'admets que la police a besoin que chaque citoyen puisse prouver son identité, mais alors qu'elle prenne une mesure générale, qu'elle institue non pas un livret, mais une carte de civisme applicable à tout le monde, au patron comme à l'ouvrier, [...] au moins il y aurait égalité [...] ».

Pour être « imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (Anderson, 1996), la nation doit donc revêtir une dimension concrète que l'État contribue à faire exister effectivement. Par conséquent, il convient d'être attentif aux facteurs matériels par le biais desquels ce dernier s'érige en grand ordonnateur de la communauté nationale. L'entreprise étatique d'encartement des citoyens a contribué à mettre en forme la nation et à lui donner une plus grande cohérence. En effet, la généralisation progressive au sein du corps social d'une carte d'identité aux caractéristiques sans cesse davantage standardisées accrédite et renforce l'idée qu'elle constitue un « tout unifié ». Par la carte, l'État impose sa présence dans la vie quotidienne de chacun et « fabrique de l'identique » en éradiquant peu à peu les moindres différences dans la façon de matérialiser l'identité des citoyens. En tant que « dénominateur commun » donnant une consistance tant matérielle que symbolique à l'idée de nation comme collectif unifié, la carte d'identité a donc permis aux citoyens de se forger une conscience plus nette de leur appartenance

⁷ Deux circulaires seront rédigées en la matière par les ministres de l'Intérieur Louis Barthou et Pierre Waldeck-Rousseau.

à cette communauté élargie au détriment d'autres types d'attaches en intériorisant notamment « le découpage étatico-national de l'espace et du temps comme une donnée fondamentale de leur propre biographie » (Pérès, 1994). Ce phénomène n'a toutefois été rendu possible que par une vaste mobilisation bureaucratique. Le pouvoir central n'est parvenu à créer dans la pratique les conditions d'une mise en administration uniformisée du corps social national que par l'imposition de normes et de procédures d'encartement identiques à tous les citoyens leur faisant aussi partager les mêmes expériences administratives à « caractère national ».

Instrument d'unification de la collectivité nationale, la carte d'identité a également pu être mobilisée à des fins d'épuration de cette dernière. Les pratiques d'encartement du régime de Vichy sont à cet égard particulièrement révélatrices d'une telle logique. Pour cimenter une communauté neuve et saine, Vichy entreprend d'en exclure les « métèques » qui l'ont abâtardie. S'il se dessine dès les années 1930 (Noiriel, 1999 : 140 et suiv.), le processus gouvernemental d'exclusion des Français d'origine étrangère se durcit à partir de 1940⁸. Dans le cadre de la politique ségrégationniste qui se met alors en place, les procédures d'attribution de la « carte d'identité de Français » revêtent une importance cruciale pour le nouveau régime. Le contrôle minutieux accompli par les préfetures lui permet de s'assurer du mode d'acquisition de la nationalité française de chaque demandeur de la carte et de l'inscrire sur ce document. De plus, durant l'Occupation, le timbrage de la mention « juif » sur les cartes d'identité sert à rendre visible une sous-citoyenneté. Réclamée par l'autorité allemande et par les institutions vichystes spécialisées dans la traque des juifs, cette mesure fait l'objet d'une attention particulière de la part du ministère de l'Intérieur : en 1942, il décide par exemple de favoriser

⁸ Une loi du 12 juillet 1940 précise que les emplois dans les cabinets ministériels doivent être réservés aux seuls individus nés de parents français. Adoptée le 16 juillet de la même année, une autre loi interdit aux Français nés d'un père étranger d'exercer dans la fonction publique. Une loi du 22 juillet 1940 institue également une commission pour réviser les naturalisations acquises depuis 1927.

la diffusion de machines perforatrices spéciales destinées à éviter toute altération de la mention « juif » apposée sur les cartes d'identité⁹. Dans le même temps, la police française ne s'oppose aucunement aux investigations que mènent les agents du Commissariat général aux questions juives dans les fichiers départementaux des cartes d'identité pour y repérer des Français de confession juive à partir de leur nom patronymique (Billig, 1957 : 221). Ces pratiques ont joué un rôle majeur dans la répression des citoyens de confession juive entre 1940 et 1944 : elles facilitaient le repérage de tous ceux d'entre eux qui étaient régulièrement amenés à contrevenir aux très nombreuses prescriptions discriminatoires édictées à leur encontre par l'occupant ou les autorités françaises. Enfin, il convient de signaler qu'à la même époque, les services statistiques participant à la confection et à la délivrance de la « carte d'identité de Français » sont également à l'origine de projets d'encartement dont l'objectif vise à distinguer les bons des mauvais Français. Ainsi, même s'il ne verra jamais le jour du fait de l'organisation trop complexe qu'aurait engendré son mode de gestion, le service de la Démographie envisage d'instaurer un « carnet signalétique individuel ». Ce document doit certes permettre d'identifier sans ambiguïté chaque citoyen, mais il est également pensé comme un instrument grâce auquel il sera possible d'établir le « film de la vie » de chacun. Véritable condensé de renseignements administratifs, policiers et judiciaires, le carnet signalétique enregistre aussi une multitude d'informations personnelles sur son détenteur (niveau d'instruction, capacités professionnelles et physiques, intégrité morale, etc.). Ces informations sont considérées comme précieuses par le service de la Démographie afin de pouvoir « diriger l'évolution de la race par une action législative raisonnée sur les individus qui la composent » (Piazza, 2004b ; 218 et suiv.).

Avec le rétablissement de la légalité républicaine, toute forme de distinction entre citoyens est de nouveau proscrite en matière

⁹ Cf. les pourparlers entre autorités françaises et allemandes à l'hôtel Majestic, 21 mai 1942, AN (Archives nationales) F⁷ 14 886.

d'encartement. En octobre 1955, un des objectifs qui motivent la création de la « carte nationale d'identité » est tout de même le contrôle des Français musulmans d'Algérie. Une circulaire « confidentielle » adressée par le ministère de l'Intérieur aux préfets déterminera les dispositions qu'ils se doivent d'appliquer systématiquement pour toute demande de carte d'identité émanant de ces citoyens : saisine du préfet du lieu de naissance des requérants et envoi à la direction générale de la Sûreté nationale d'un état récapitulatif des cartes délivrées à des Français nés en Algérie et domiciliés en métropole (Spire, 2003).

De même, au cours des années 1990, le « durcissement » des conditions d'attribution de la carte nationale d'identité sécurisée décidé en vue de rendre plus fiable le dispositif de délivrance de ce titre s'effectue au détriment du principe d'égalité entre citoyens. L'obligation de produire un double justificatif de domicile avec des documents récents aura surtout pour conséquence de renforcer le processus de marginalisation dont sont victimes les citoyens « sans domicile fixe ». À partir de 1994, ils seront certes autorisés à se domicilier dans un organisme d'accueil agréé par l'autorité préfectorale. Cependant, comme a pu le souligner la sociologue Maryse Bresson (1995) : « Cette exigence [de l'adresse prêtée] pérennise pour les SDF l'instauration d'un "droit" qui est particulier, dans la mesure où il est saupoudré de facultatif. En effet, l'élection du domicile [...] est confiée à des associations fondées sur la loi 1901, donc indépendantes et libres de refuser n'importe quel "client" (en dépit de la philosophie du droit universel). Autrement dit, les SDF sont confrontés au bon vouloir de personnes privées pour se voir reconnaître leurs droits ; comme si leur citoyenneté était toujours conditionnelle et limitée ». Dans le même temps, la décision prise par le ministère de l'Intérieur de considérer chaque demande de carte nationale d'identité sécurisée comme une première demande va affecter d'autres citoyens : ceux nés en France de parents étrangers, ceux nés de parents naturalisés, ceux mariés avec un étranger ou encore ceux nés hors de métropole dans un territoire français au moment de leur naissance mais ayant ensuite accédé à l'indépendance. Pour plusieurs milliers d'entre

eux, la présentation d'un extrait d'acte de naissance avec filiation sera jugée insuffisante par l'administration qui, afin de déterminer leur nationalité, exigera la production d'un certificat de nationalité. De nombreux témoignages publiés dans la presse et une multitude de questions écrites au gouvernement rédigées par les députés sur ce thème montrent que ce formalisme a été très souvent mal ressenti par ces Français, indignés de faire l'objet de cette « xénophobie d'État au quotidien » (Maschino, 2002) et de voir qu'on pouvait ainsi les considérer comme des citoyens de « seconde zone »¹⁰. Pour nombre d'entre eux, ce ressentiment a d'ailleurs été récemment exacerbé par d'autres pratiques bureaucratiques intervenues lors de la délivrance du passeport électronique : les mentions « DZA » ou « D2A » ont été par exemple inscrites sur ce document attribué aux Français nés en Algérie avant l'indépendance ou aux citoyens nés en Algérie de parents français, ce qui a notamment rendu plus difficiles les déplacements de leurs porteurs à l'étranger et engendré un sévère renforcement des contrôles réalisés aux frontières à leur rencontre.

L'État contesté

Ce dernier exemple montre qu'il est difficile de bien comprendre les dispositifs d'encartement si on les considère uniquement comme des instruments de pouvoir imposés unilatéralement par une sorte d'État « Big Brother » à des citoyens complètement obéissants ou amorphes. Ces dispositifs doivent être appréciés au regard des résistances qui jalonnent le cheminement souvent mouvementé ayant conduit à leur progressive institutionnalisation. Dans le cas de la France, les autorités ont initialement rencontré énormément de difficultés à faire accepter l'apposition des empreintes digitales sur la carte d'identité. En 1921, beaucoup de Français rechignent à se plier aux formalités dactyloscopiques, arguant notamment qu'ils refusent d'être assimilés aux délinquants et traités comme de « vulgaires filous » (*La France*, 1921). Une partie de la presse estime alors aussi que la carte d'identité n'est

¹⁰ Cette question est d'ailleurs toujours d'actualité, cf. *Libération* (2007).

rien d'autre qu'une tentative « d'embertillonnage généralisée » de la population. *L'Internationale* (1921) qualifie par exemple la carte de « fiche police-identité » et *L'Humanité* (1921) la compare à « une espèce de casier judiciaire ». Il existe d'ailleurs aujourd'hui un aspect du dispositif de mise en carte des nationaux au travers duquel se manifeste tout le poids des résistances passées : la carte nationale d'identité n'est pas légalement obligatoire. En effet, jusqu'à la fin de la III^e République, les pouvoirs publics refusent d'imposer le port de la carte d'identité aux Français. En 1916, le principe même de la sanction qu'occasionnerait la non détention de ce document inquiète certains députés (Ajam, Bouffandeau & Puech, *op. cit.*) qui affirment : « Nous ne voudrions proposer aucune peine qui puisse apparemment atteindre la liberté individuelle ». Par la suite, d'autres arguments sont avancés : la crainte que la détention obligatoire de la carte ne soit très mal appréciée par les habitants des campagnes peu mobiles ou encore par le monde ouvrier qui la considère comme une réminiscence du livret dont les travailleurs devaient être jadis impérativement munis. Après la Seconde Guerre mondiale, la carte nationale d'identité demeurera facultative car le ministère de l'Intérieur redoute surtout les répercussions psychologiques que pourrait engendrer sur la population une mesure rappelant trop celle adoptée sous Vichy¹¹.

De même, sous Vichy, l'entreprise d'encartement généralisée des Français fait naître des réactions d'hostilité chez de très nombreux citoyens. Ils considèrent la « carte d'identité de Français » comme une contrainte supplémentaire, s'inquiètent du nombre de renseignements qu'elle contient ou la perçoivent encore comme une « sorte de prémobilisation » organisée par les autorités allemandes. L'importance du phénomène est telle que le secrétaire général au maintien de l'ordre décide, en mars 1944, de subordonner la délivrance des tickets d'alimentation à la

¹¹ Ainsi, en octobre 1955, le ministre de l'Intérieur précise que la nouvelle « carte nationale d'identité » est établie dans un « état d'esprit parfaitement libéral ». Cf. *Le Parisien*, 28 octobre 1955.

présentation de ce document¹². Entre 1940 et 1944, les ambitions gouvernementales en matière de mise en carte sont également contrariées par des actes de résistance accomplis par certains fonctionnaires (Muller, 1994). De plus, avec l'instauration du STO en 1943, on assiste à l'essor et à la « professionnalisation » de l'activité des centrales de faux papiers des mouvements de résistance qui inondent le territoire de centaines de milliers de fausses cartes difficilement décelables par les autorités (Noguères, 1984).

À partir du début des années 1980, les acteurs qui résistent changent de nature. Ce sont alors essentiellement des syndicats, comme la CFDT et le Syndicat de la magistrature ou des organisations de défense des droits de l'homme qui se mobilisent contre l'informatisation des procédures de mise en carte décidée par le gouvernement de Raymond Barre. Le ministère de l'Intérieur est alors suspecté de vouloir transformer la carte d'identité en un véritable « permis de marcher dans la rue » (*Terminal*, 1981 : 31) et de mettre sournoisement en place un fichage de la population lui permettant d'être constamment renseigné sur les allées et venues de chacun. Pour la première fois, cet enjeu est aussi intégré par les principales formations politiques dans leurs stratégies d'affrontement. À la veille des élections présidentielles de 1981, le premier projet de carte nationale d'identité informatisée est sévèrement critiqué par le parti socialiste qui s'érige en défenseur de la liberté des citoyens à laquelle risque de porter atteinte un alourdissement du contrôle social. Son abandon est d'ailleurs décidé lorsque François Mitterrand accède au pouvoir. À partir de ce moment, la carte nationale d'identité fait d'ailleurs l'objet, sur le plan politico-administratif, de choix diamétralement opposés au gré des changements de gouvernement. Ils ont pour conséquence de différer la généralisation de la délivrance de la carte nationale d'identité sécurisée : elle n'interviendra qu'en 1995. Il existe bien d'autres formes de résistances qui, renvoyant à différents registres

¹² Circulaire n° 118 Pol 9 adressée aux préfets le 27 mars 1994, AD (Archives départementales) des Hautes-Pyrénées, 34W1.

de contestation de la logique de l'État-nation, mériteraient d'être précisément analysées : le refus de certaines citoyennes de confession musulmane d'apparaître non voilées sur la photographie de leur carte d'identité (Conseil d'État, 2001) ou encore l'émission de modèles de cartes d'identité par des mouvements autonomistes et nationalistes (Crettiez, 2006). Toutefois, récemment, les plus fortes résistances se sont manifestées à l'occasion de la présentation du projet INES par le ministère de l'Intérieur¹³.

Un « Collectif pour le retrait du projet INES » a été constitué au printemps 2005. Regroupant cinq organisations associatives et syndicales¹⁴, il a créé un site web destiné à sensibiliser l'opinion publique sur les « dangers de INES »¹⁵. À partir de mai 2005, ce collectif a également initié une pétition contre ce projet qui, intitulée : « Inepte, Nocif, Effrayant, Scélérat », a recueilli plus de 6 000 signatures individuelles et 69 signatures d'organisations et de collectifs. Composés d'individus fustigeant les conséquences jugées liberticides engendrées par le développement de la vidéosurveillance, des nanotechnologie et de la biométrie, le groupe « Pièces et main-d'œuvre » situé dans la région de Grenoble a aussi manifesté son hostilité à l'encontre de INES. Une partie de la presse (Foucard, 2005) lui a attribué la paternité du canular « Libertys » orchestré en juin 2005¹⁶. Parallèlement, INES a fait l'objet d'une vive campagne

¹³ Plus généralement sur les résistances que fait naître en France le développement des technologies biométriques d'identification, cf. Piazza (2006b).

¹⁴ Ligue des droits de l'homme ; Syndicat de la magistrature ; Syndicat des avocats de France ; Association française des juristes démocrates ; association Imaginons un réseau Internet solidaire.

¹⁵ <http://www.ines.sgdg.org/> On y trouve des informations détaillées sur le projet français de carte d'identité biométrique ainsi que des renseignements relatifs à différentes initiatives par lesquelles les autorités envisagent d'introduire des données biométriques dans les documents de voyage et d'identité en Europe.

¹⁶ Un faux prospectus de quatre pages frappé du logo du conseil général de l'Isère avait alors été distribué dans plusieurs milliers de boîtes à lettres grenobloises : pour dénoncer l'initiative, le contenu et les justifications étatiques du projet INES, ce document de belle facture aux allures

de dénonciation de la part de plusieurs acteurs majeurs de l'Internet militant (Samizdat, Indymedia) et d'organisations stigmatisant la politique conduite par le ministère de l'Intérieur qu'elles qualifient de « sécuritaire » : Ras l'front, Souriez vous êtes filmés, Collectif contre la biométrie, Brigades des Clowns, etc.

La résistance à INES n'a cependant pas seulement été le fait de ce type d'organisations militantes, mais aussi d'acteurs institutionnels. Ainsi, dès juin 2005, plusieurs parlementaires de l'opposition ont lancé un appel contre ce projet¹⁷ et le parti socialiste en dénonçait le contenu sur son site Internet¹⁸. Même si elle n'a pas été officiellement saisie sur ce sujet, la CNIL apparaît extrêmement prudente. François Giquel (2005), vice-président de la CNIL, a notamment émis des doutes sur le véritable but poursuivi par le ministère de l'Intérieur, en déclarant à la presse : « Le projet INES consiste-t-il à authentifier les porteurs des documents ou bien à identifier des inconnus dans une finalité de police judiciaire ? » Quant à son président, Alex Türk (2005), il a rappelé que, dans le cas où la CNIL était amenée à se prononcer sur INES, cette institution formulerait une réponse « en termes de proportionnalité » prenant en considération quatre critères considérés comme essentiels : la centralisation des données nominatives, le traçage des personnes, l'existence d'un impératif de sécurité et le consentement des individus. C'est là une façon à peine voilée d'affirmer les réticences de la CNIL face à un projet qu'elle estime ne pas être totalement en adéquation avec sa « doctrine » en matière

officielles vantait les mérites d'une nouvelle « carte de vie » biométrique imaginaire et invitait les Isérois à se la faire délivrer d'urgence.

¹⁷ Cet appel a été lancé par les élus suivants : Nicole Borvo (présidente du groupe communiste républicain et citoyen au Sénat), Éliane Assassi (sénatrice, membre du groupe communiste républicain et citoyen), Alain Boquet (président du groupe communistes et républicain à l'Assemblée nationale) et Michel Vaxès (député, membre du groupe communiste et républicain à l'Assemblée nationale).

¹⁸ http://www.parti-socialiste.fr/tic/spip_tic/rubrique.php3?id_rubrique=41
Cf. aussi le point de vue du sénateur PS (Richard Yung).

d'encartement des citoyens¹⁹. Dans le même temps, une autre forme d'opposition institutionnelle s'est davantage focalisée sur l'architecture même du projet INES. Ainsi, l'intersyndicale INSEE et les syndicats nationaux CGT, CFDT, CGT-FO, SUD et CFTC ont officiellement fait savoir qu'ils considéraient comme inacceptable la mesure consistant à confier à l'INSEE, par le biais du Répertoire national d'identification des personnes physiques, une mission de certification des éléments d'état civil des demandeurs de la carte d'identité biométrique. Selon ces syndicats, ce type d'activité ne relève aucunement des attributions de l'INSEE et pourrait avoir pour effet néfaste de l'ériger en « auxiliaire de police ». L'Association des maires de France a aussi refusé l'option visant à ne délivrer la carte d'identité biométrique que dans quelques centaines de communes de France. Selon elle, un tel choix obligerait nombre de citoyens à parcourir une trop grande distance pour obtenir ce document et favoriserait ainsi l'émergence d'une nouvelle « fracture territoriale ». L'AMF s'inquiète également du coût financier qu'impliquera le projet INES pour les collectivités locales, puisque seules les dépenses techniques et non humaines indispensables à la délivrance de la nouvelle carte d'identité seraient prises en charge par l'État (Crouzillacq, 2005).

Parallèlement à ces dernières critiques insistant sur des aspects particuliers d'INES, d'autres reproches ont, plus généralement, porté sur l'efficacité des dispositifs biométriques préconisés. Prenant appui sur les avis formulés par des experts (Wolf, 2003), beaucoup ont été amené à exprimer des doutes sur le caractère infaillible de ce type de dispositif *high-tech* et à considérer que, en matière de sécurisation des procédures d'identification, les « bénéfices » susceptibles d'être retirés de leur mise en œuvre seraient faibles eu égard aux coûts financiers considérables engendrés. D'autre part, ce sont les méthodes employées par le ministère de l'Intérieur pour tenter de faire aboutir son projet qui ont été remises en cause. Il a été soupçonné d'avoir œuvré pour que la consultation

¹⁹ En la matière, sa doctrine a été clairement fixée par la CNIL lors d'une réunion du 9 décembre 2003 (PV adopté le jeudi 12 février 2004).

nationale organisée par le Forum des droits sur l'Internet ne constitue qu'un leurre destiné à légitimer des options gouvernementales déjà arrêtées. De nombreux internautes participant au débat en ligne organisé par le Forum des droits sur l'Internet se sont ainsi émus que le projet INES ait été approuvé par le Premier ministre Jean-Pierre Raffarin en avril 2005, alors même que n'était pas achevé le processus de consultation sur Internet censé aiguiller les choix gouvernementaux en matière d'encartement des nationaux. Dans le même temps, le caractère peu probant des principaux arguments avancés pour démontrer que l'adoption d'INES constituait une nécessité absolue a fait l'objet de vives dénonciations. En effet, le besoin d'instituer des procédures d'identification individuelle plus contraignantes a été présenté comme indispensable pour lutter contre la fraude documentaire, alors que ce phénomène n'avait fait l'objet nationalement d'aucune évaluation statistique rigoureuse. De plus, les seuls chiffres évoqués en la matière par le ministère de l'Intérieur concernaient des pays comme les États-Unis et la Grande-Bretagne où les dispositifs étatiques d'identification des citoyens diffèrent fortement de ceux institués en France. Le ministère de l'Intérieur n'a pas non plus convaincu en insistant sur l'importance conférée à la carte d'identité biométrique en matière de lutte antiterroriste. C'est ce que souligne notamment le rapport final du Forum des droits sur l'Internet (2005) : « Un tel dispositif permettra-t-il vraiment de repérer un primo-terroriste ? En quoi cela empêchera-t-il quelqu'un qui souhaite commettre un acte terroriste de ne pas obtenir, en toute légalité, une carte nationale d'identité électronique ? » Enfin, l'invocation de l'obligation de respecter les normes élaborées au niveau supranational (Laniel et Piazza, 2007) n'a pas persuadé : elle a souvent été perçue comme un moyen habile de justifier une initiative gouvernementale susceptible d'être fortement contestée. Ainsi, si le ministre de l'Intérieur Dominique de Villepin (2005) avait indiqué que la carte d'identité biométrique serait délivrée avant la fin de l'année 2006 « conformément à nos engagements européens dans la concertation avec nos amis américains », les détracteurs d'INES ont répété à l'envi que le règlement européen du

13 décembre 2004 (relatif à l'introduction d'éléments biométriques dans les passeports et les documents de voyage) ne concernait nullement les cartes nationales d'identité. Certains opposants à INES ont aussi fait valoir que les standards déterminés par l'OACI en matière d'identification biométrique n'imposaient de recourir qu'à la photographie numérisée et non pas aux empreintes digitales dans les documents d'identité (Marzouki, 2007).

La plupart des récriminations formulées se sont néanmoins articulées autour d'une idée majeure : la colonisation du monde vécu et intime des citoyens par un pouvoir qui développerait des modes d'intervention toujours plus intrusifs et tyranniques resserrant les mailles du contrôle social. En la matière, les craintes émises s'inscrivent dans le droit fil de celles qui, aux lendemains de la Première Guerre mondiale, se sont exacerbées lorsque les autorités policières ont entrepris de recourir aux techniques anthropométriques et dactyloscopiques, jusqu'alors surtout employées pour d'identifier des populations stigmatisées comme déviantes, à des fins de mise en carte des nationaux. Concernant le projet INES, la nature des inquiétudes exprimées dans le cadre de la « traditionnelle » thématique du fragile équilibre entre impératifs de sécurité et protection de la vie privée²⁰ semble s'être pourtant transformée. Désormais, les capacités technologiques disponibles, la spécificité des identifiants mobilisables (qui tendent plus que jamais à « figer » l'identité de chacun et à devenir « universels »), et le caractère de plus en plus international des entreprises d'identification biométrique font naître de nouvelles angoisses. Ces angoisses renvoient certes à la constitution par les autorités de mégafichiers centralisés de données biométriques interconnectables. Mais elles sont surtout générées par l'avènement d'une logique de *profiling* et traçabilité des personnes (Bonditti, 2005) qui accroît significativement les prérogatives dévolues aux forces de l'ordre en matière de surveillance tout en remettant radicalement en cause le droit à l'oubli et l'idée d'espace public anonyme.

²⁰ Pour un aperçu de la manière dont est appréhendée cette thématique dans les différents pays européens et au Canada, cf. Guerrier (2004).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABOUT I., 2004. « Les fondations d'un système national d'identification policière en France (1893-1914). Anthropométrie, signalements et fichiers », *Genèses*, 54 (mars) : 28-52.

ANDERSON B., 1996. *L'imaginaire national*. Paris, La Découverte : 19.

AJAM M., BOUFFANDEAU F. & PUECH J., 1916. « Proposition de loi tendant à l'établissement d'un carnet d'identité », *J.O.*, Chambre des députés, onzième législature, documents parlementaires, n° 2 758, annexe au procès-verbal de la séance du 8 décembre.

BILLIG J., 1957. *Le Commissariat général aux questions juives (1941-1944)*, vol. II. Paris, Éditions du Centre.

BONDITTI P., 2005. « Biométrie et maîtrise des flux : vers une "géo-technopolis du vivant-en-mobilité" ? », *Cultures et Conflits*, 58 (juin).

BOURDIEU P., 1997. « De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique », *ARSS*, 118 (juin) : 55-68.

BRESSON M., 1995. « Sans-adresse-fixe. Sans-domicile-fixe. Réflexion sur une sociologie des assistés », *Revue française des Affaires sociales*, 2-3 (avril-sept.) : 87-88.

CECCALDI P., 1917. « Proposition de loi tendant à rendre effective et quotidienne, par l'institution d'un carnet d'identité, la surveillance des étrangers établis ou circulant sur le territoire de la France, des colonies et des pays de protectorat, et à contrôler dans les mêmes conditions, pendant les dix années qui suivront leur naturalisation, les déplacements de toutes les personnes admises à la qualité de Français », *J.O.*, Chambre des députés, onzième législature, documents parlementaires, n° 2 895, annexe au procès-verbal de la séance du 19 janvier.

COLE S. A., 2001. *Suspect Identities*. Cambridge, Harvard University Press.

CONSEIL D'ÉTAT, 2001, arrêt n° 216903, « Fond de défense des musulmans en justice », *Recueil Lebon*, 27 juillet.

- CRETTIEZ X., 2006. « Les cartes d'identité régionalistes » in CRETTEZ X. & PIAZZA P. (dir.), *Du papier à la biométrie. Identifier les individus*. Paris, Presses de sciences-po.
- CROUZILLACQ P., 2005. « Les maires de France s'opposent au projet de carte d'identité électronique », 10 juin, <http://www.01net.com/outils/imprimer.php?article=280984>
- DE VILLEPIN D., 2005. Réponse du ministre de l'Intérieur à une question parlementaire posée par le député UMP Thierry Mariani, *J.O.*, Assemblée nationale, 22 mars.
- FAVRE J., 1874. Intervention lors des débats parlementaires, *J.O.*, Chambre des députés, séance du 22 janvier.
- FORUM DES DROITS SUR L'INTERNET, 2005. *Rapport sur le projet de carte nationale d'identité électronique*, 16 juin.
- FOUCARD S., 2005. « Libertys : Aucun problème si l'on a rien à se reprocher », *Le Monde*, 11 juin.
- GIQUEL F., 2005. « La nouvelle carte d'identité met la puce à l'oreille de la CNIL », propos recueillis par Patricia Tourancheau, *Libération*, 21 avril.
- GUERRIER C., 2004. « Les cartes d'identité et la biométrie : l'enjeu sécuritaire », *Revue mensuelle du JurisClasseur-Communication-Commerce électronique*, mai : 21-23.
- HOGIER-GRISON, 1887. *La police, ce qu'elle était, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être*. Paris, Librairie illustrée.
- HENRY J.-Ch., 1869. Intervention lors de la séance du 15 décembre 1868 de la Commission des conseils des prud'hommes et des livrets ouvriers. *Délibération sur la question des livrets ouvriers*. Paris, Imprimerie impériale.
- KALUSZYNSKI M., 1987. « Alphonse Bertillon et l'anthropométrie » in *Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX^e siècle, maintien de l'ordre et police en France et en Europe au XIX^e siècle*. Paris, Créaphis.
- L'HUMANITÉ*, 1921. « La carte d'identité », 13 septembre.
- L'INTERNATIONALE*, 1921. « La carte d'identité ne réussit pas au public. Le public est indifférent et la préfecture consternée », 26 septembre.

LA FRANCE, 1921. « La carte d'identité. Les honnêtes gens seront logés à la même enseigne que les vils coquins », 16 septembre.

LANIEL L., PIAZZA P., 2007. « Une carte nationale d'identité biométrique pour les Britanniques : l'antiterrorisme au cœur des discours de justification », *Cultures et conflits*, 64, premier trimestre.

LEVIVIER E., 1897. *Étude des moyens les plus propres à assurer la sécurité des transactions et notamment des transactions immobilières*. Thèse de doctorat, université de Paris, faculté de droit. Paris, A. Rousseau.

LIBÉRATION, 2007. Dossier « Français ? Prouvez-le ! », 21 août.

MARZOUKI M., 2007. « La loi informatique et libertés de 1978 à 2004 : du scandale pour les libertés à une culture de la sécurité », in *Informatique : servitude ou libertés ? Actes du colloque organisé à Paris par la CNIL les 7-8 novembre 2005*. Paris, Sénat éditions.

MASCHINO M. T., 2002. « Êtes-vous sûr d'être français ? », *Le Monde diplomatique*, juin/7.

MILLAUD E., 1883. Intervention lors des débats parlementaires, *J.O.*, Sénat, séance du 22 novembre : 196.

MONDONICO-TORRI C., 1995. « Aux origines du code de la nationalité en France », *Le mouvement social*, 171 (avril-juin) : 29-46.

MULLER J.-M., 1994. *Désobéir à Vichy. La résistance civile des fonctionnaires de police*. Nancy, Presse universitaire de Nancy.

NOGUÈRES H., 1984. « Sous la résistance, sécurité et faux papiers », *Historia*, 448 (mars) : 60-68.

NOIRIEL G., 1988 ; *Le creuset français. Histoire de l'immigration. XIX^e-XX^e*. Paris, Seuil.

NOIRIEL G., 1993. *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*. Paris, Calmann-Lévy.

NOIRIEL G., 1998. « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes. Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{re} à la III^e République », *Genèses*, 30 (mars) : 77-100.

NOIRIEL G., 1999. *Les origines républicaines de Vichy*. Paris, Hachette.

- OFFERLÉ M., 1993. « L'électeur et ses papiers. Enquête sur les cartes et listes électorales (1838-1939) », *Genèses*, 13 (automne) : 49.
- PÉRÈS H., 1994. « Le village dans la nation française sous la III^e République. Une configuration cumulative de l'identité » in DENIS-CONSTANT M. (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* Paris, PFNSP.
- PIAZZA P., 2000. « La fabrique "bertillonienne" de l'identité. Entre violence physique et symbolique », *Labyrinthe*, 6 (printemps-été) : 33-50.
- PIAZZA P., 2002. « Au cœur de la construction de l'État moderne. Sociogenèse du carnet anthropométrique des nomades », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, 48 (deuxième trimestre) : 207-227.
- PIAZZA P., 2004a. « Septembre 1921 : la première "carte d'identité de Français" et ses enjeux », *Genèses*, 54 (mars) : 76-89.
- PIAZZA P., 2004b. *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris, Odile Jacob.
- PIAZZA P., 2005. « Alphonse Bertillon face à la dactyloscopie. Nouvelle technologie policière d'identification et trajectoire bureaucratique », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, 56 (premier trimestre) : 251-270.
- PIAZZA P., 2006a. « La "carte d'identité de Français" sous Vichy » in CRETTEZ X. & PIAZZA P. (dir.), *Du papier à la biométrie. Identifier les individus*. Paris, Presses de sciences-po : 51-69.
- PIAZZA P., 2006b. « Les anti-biométrie » in CRETTEZ X. & SOMMIER I. (dir.), *La France rebelle*. Paris, Michalon : 447-455.
- SAINT-AUBIN R., 1906. *Des faux correctionnalisés*. Thèse de doctorat, université de Paris, faculté de droit. Paris, A. Rousseau éditeur.
- SCHNAPPER B., 1991. *Voies nouvelles en histoire du droit : la justice, la famille, la répression pénale. XVI^e-XX^e siècles*. Paris, PUF.
- SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DES PRISONS, 1922. Séance de discussion (décembre 1921) consacrée à la mise en carte des nationaux, *Revue pénitentiaire et de droit pénal*, 1-3 (janvier-mars).

SPIRE A., 2003. « Semblables et pourtant différents. La citoyenneté paradoxale des "Français musulmans d'Algérie" en métropole », *Genèses*, 53 (décembre) : 48-68.

TERMINAL, 1981. « Cinq bonnes raisons de refuser la nouvelle carte d'identité informatisée », 5 (mai).

THOMAS F., 1882. « La ligue du mal public », *Revue politique et littéraire*, 25 novembre.

TÜRK A., 2005. Intervention lors du 6^e Forum mondial e-démocratie, Issy-les-Moulineaux, 29 septembre.

YUNG R., 2005. « Le projet INES : un projet de nature sécuritaire », *Bulletin du groupe socialiste du Sénat*, 12 (4 juillet).

WOLF P., 2003. « De l'authentification biométrique », *Infosecu*, 46 (octobre).

Résumé

Cet article porte sur les enjeux qui ont accompagné en France le développement de procédures d'identification de plus en plus généralisées des nationaux au travers de la diffusion de la carte d'identité. Il analyse les exigences qui président à ce processus, la montée en puissance d'une forme de rationalisme d'État et les discours de justification de l'encartement. Il s'intéresse aussi aux logiques d'inclusion et d'exclusion au cœur des entreprises policières de mise en carte et aux différentes formes de résistance qu'elles suscitent.

Mots-clefs : socio-histoire, cartes d'identité, identification, police, État-nation, citoyens, discriminations, résistances.

Summary

Logics and Stakes underlying Police Efforts to « Identity-Card » Nationals

This paper deals with the politics of the generalisation of systems and procedures for identifying nationals by means of identity cards in France. The demands behind this process, the rise of a type of state rationalism and the discourses deployed to justify the national ID card are analysed. The paper also pays attention to the inclusion and exclusion logics that lie at the

core of the police efforts to « put people on cards » and to the different types of resistance to which such efforts give rise.

Key-words: social history, ID cards, identification, police, Nation-state, citizens, discrimination, resistance.

* * *

LES TEMPLES À « MÈRE INDE » : CRÉER LE MYTHE DE LA NATION

Mathieu CLAVEYROLAS
Centre d'Études de l'Inde

Il existe en Inde plusieurs temples dédiés à Bharat Mata, littéralement : « Mère Inde ». Ces « temples » (traduction littérale du hindi *mandir* qui est utilisé) commémorent la nation indienne et proposent comme point fort de la visite une carte en relief du territoire indien.

Cet article est centré sur mon étude ethnographique d'un des principaux temples à « Mère Inde », celui de Bénarès (Inde du Nord). Assez peu fréquenté, ce lieu ambivalent nous confronte à des processus de construction de l'unité, et d'une identité nationale, et même, en amont, de construction de l'idée de nation, au carrefour d'enjeux politiques et religieux. Cette rencontre souvent ambiguë du politique et du religieux se cristallise notamment dans l'identité de ces lieux hybrides, sortes de temples-musées visant à incarner une certaine perception de l'histoire et de l'identité nationales.

Je présenterai dans ce but les représentations (et leur manipulation) de cette « Mère Inde », patrie ou, plutôt, *matric*, tantôt sous la forme d'une carte topographique, tantôt sous la forme d'un corps vivant divin ; tantôt dans un cadre muséographique séculier, et tantôt dans un cadre dévotionnel hindou.

« Mère Inde » et la nation moderne

Le temple de Bénarès

L'un des premiers temples de « Mère Inde » fut fondé en 1936 à Bénarès, ville phare de la religion hindoue. Nous sommes en pleine lutte anticoloniale, notamment orchestrée par le parti du Congrès, 11 ans avant l'indépendance, et la partition qui vit la création de l'État musulman du Pakistan, désormais séparé de l'Inde. Deux personnages historiques indiens sont étroitement liés à cette fondation : Gandhi, apôtre d'une Inde indivise, c'est-à-dire où hindous et musulmans vivraient ensemble ; et Nehru, apôtre d'une nation moderne et séculière.

Le visiteur entre dans un bâtiment construit sur le modèle d'un temple (*mandir*) et entouré d'un jardin, élément récurrent des territoires sacrés hindous. Le temple abrite une carte désignée sous le nom de « Mère Inde » qui pourrait être un substitut d'image divine puisque cette « Mère Inde », qui n'était traditionnellement identifiée à aucune représentation concrète, a récemment pris la forme d'une déesse Bharat Mata anthropomorphe. Enfin, autour de la carte est ménagé un couloir de déambulation rappelant que le pèlerinage hindou idéal est celui qui consiste justement à faire le tour du territoire indien (Bhardwaj, 1999) : jusque-là, les références au modèle de la dévotion hindoue sont prégnantes.

L'ambiguïté est pourtant omniprésente : le visiteur regarde en contrebas la carte en relief qui représente, plus que les frontières politiques de l'Inde, l'Asie du Sud dans un sens très large : de l'Afghanistan à Sumatra, et des Maldives au sud-ouest de la Chine. Il fait le tour de la carte au long d'une galerie décorée de représentations des héros de l'indépendance indienne¹.

¹ On reconnaît Vivekananda, réformateur hindou, Rajendra Prasad, premier président de l'Inde, Bankim Chandra Chatterji, auteur de l'hymne national, Subhas Chandra Bose, leader de l'Indian National Army en uniforme militaire, Bhagat Singh déguisé en tenue occidentale pour s'échapper après avoir tué un policier britannique, Chandra Shekhar Azad avec son pistolet, Sardar Patel, Lal Bahadur Shastri, Indira Gandhi, Gandhi, Nehru et Madan Mohan Malaviya.

Le temple fut fondé par un proche ami de Gandhi distingué par sa lutte anticoloniale. L'idée lui vint dès 1913. De retour d'une réunion du parti du Congrès à Karachi, il visite une maison pour veuves de combattants indépendantistes où il voit pour la première fois une carte en relief de l'Inde respectant l'échelle et l'altitude. Le contexte fondateur est explicite : réunion du parti indépendantiste sous domination coloniale, référence aux veuves des martyrs de l'indépendance à venir, insistance sur l'exactitude topographique de la représentation du territoire. Remarquons en outre la mention du lieu de départ de ce récit fondateur : la ville de Karachi, aujourd'hui au Pakistan et symbole du démembrement initial de « Mère Inde » que fut la partition.

Séduit, il décide de bâtir une carte semblable à Bénarès. L'histoire, racontée par lui-même, continue ainsi : « Cette idée aurait pu disparaître avec le temps, mais j'ai eu peu après l'opportunité de voyager à l'étranger : il y avait beaucoup de cartes de ce style, petites et grandes, au British Museum de Londres. Cela a affermi mon désir de construire une belle carte en relief ». On relève le détour par le British Museum, détour très connu et relevé dans les écrits relatant la fondation. Double détour par l'Occident, en fait : celui de la cartographie au sens scientifique occidental, et celui du souci occidental de commémoration muséographique.

Sécularisme et modernité

À Bénarès, la « modernité » revendiquée se donne à voir dans l'exhibition d'un lieu tourné vers l'universel. De fait, le visiteur est invité à admirer les murs ornés de plaques où sont gravés « tous » les alphabets du monde (de l'écriture sémitique aux différentes langues indiennes), témoignages de l'universalisme qui préside ici. Pareil universalisme sous-entend parallèlement un œcuménisme local, c'est-à-dire une ouverture à l'ensemble des castes et religions indiennes. L'héritier du fondateur explique : « This is a temple for consciousness of identity in the mirror of nation building. It is necessary to have a temple to take conscious of unity of territory because there are diverse religious cultures in India. » Il aime ainsi souligner que parmi ces combattants de l'indépendance indienne

auxquels le temple est dédié figurent des musulmans, et que le critère de reconnaissance n'est donc pas ici la religion, mais le rôle joué dans la construction d'une identité nationale unifiée. En ce sens, Abdu Kalam Azad, combattant musulman pour l'Inde indépendante, a sa place au temple, au contraire de Jinnah qui, par sa revendication d'une patrie séparée pour les musulmans, représente la lutte opposée, celle du démembrement de « Mère Inde ».

« C'est un temple moderne », entend-on. « Avant, les temples étaient pour les Brahmanes, les Kshatriya ou les Shudra (les différentes castes). Ici, il n'y a qu'une carte de l'Inde. Mère Inde. Tout le monde est pareil. Les petits et les gros. Toutes les castes viennent. Même les musulmans. Tous les fils de Mère Inde sont pareils. C'est pour ça que c'est un temple moderne ». Il est vrai que le temple fut inauguré sous les auspices gandhiennes du combat pour une Inde indivise, c'est-à-dire non séparée du Pakistan et où cohabiteraient hindous et musulmans. C'est ce vœu qu'exprima Gandhi lors de son discours inaugural vibrant de la même glose œcuménique : « Dans ce temple, il n'y a pas de statues de dieux ou de déesses. J'espère que ce temple jouera le rôle d'une plateforme universelle pour toutes les religions, ainsi que pour les Harijan (Intouchables) et pour toutes les castes et croyances, et qu'il contribuera aux sentiments de l'unité religieuse, de la paix et de l'amour dans ce pays » (Gupta, 2001 : 4292). Cependant, notons que l'œcuménisme (notamment gandhien) ne niant pas la pertinence des hiérarchies, l'idéologie hindoue du système des castes reste prégnante : dès l'inauguration du temple, on distribua aux Intouchables du savon pour qu'ils aillent se « laver » avant de participer au repas intercommunautaire (*ibid.*).

En lieu et place d'un mythe fondateur classique, le récit *du* fondateur commémore, et mythifie, la construction historique d'un territoire à travers, d'une part, la mémoire de la lutte politique et, d'autre part, l'exhibition de la dimension rationnelle et séculière d'une Inde moderne et unifiée incarnée par la carte en relief. L'héritier du fondateur précise : « La carte est une indication de la nation (indienne), pas du *rashtra* (la nation hindoue). En venant

dans un temple, les gens cherchent une statue. Ici, il y a autre chose ». Et c'est cette *autre chose*, avec sa charge de science rationnelle mais aussi de relecture de l'histoire, qui à la fois conjure le contexte religieux du temple et cristallise sa mythologie de « temple moderne ».

Quel enjeu ? Quel échec ?

La carte de l'Inde se veut une production totale, dont on vante aussi bien les qualités artistiques, techniques et scientifiques que les vertus esthétiques et émotionnelles. Reste à déterminer l'interprétation qu'on en fait, et l'écho qu'elle reçoit chez les visiteurs.

Ainsi que le responsable du temple l'explique : « Aucun Indien ne vient là pour rendre sa dévotion. Ils viennent pour rendre leur dévotion mais ils ne le peuvent pas. Sans image divine (*murti*), il ne peut pas y avoir de sentiment dévotionnel. Il n'a pas été construit pour la dévotion mais pour créer un sentiment de nationalisme, pas pour la dévotion mais pour le respect à la nation ».

Les tenants d'une Inde séculariste ont conscience de cette ambiguïté : ils ont justement choisi le temple Bharat Mata de Bénarès pour tenir le 26 juin 2003 un meeting de sensibilisation au danger du nationalisme hindou pour l'Inde séculière.

Alors, temple-musée que des pèlerins-touristes visitent sans conviction, le Bharat Mata pose la question des liens entre religion, histoire et politique, et de leur évolution, ainsi que des réactions pratiques locales à ces lieux au service de différentes rhétoriques nationalistes.

La carte mise en musée résiste aux tentations d'une interprétation religieuse, mais sans trouver son public² et sans que soit concrétisé son enjeu politique potentiel. Concrètement, le temple

² Les principaux visiteurs sont, outre les touristes occidentaux (individuels ou en groupes), les pèlerins hindous (principalement individuels et accompagnés par un guide municipal de Bénarès et qui se considèrent ici comme des touristes), auxquels il faut ajouter les représentants politiques lors des cérémonies officielles (commémoration de l'anniversaire de l'indépendance, essentiellement).

est gardé par un individu sans arme alors que de nombreux sanctuaires banarsis, y compris celui dédié au dieu-singe Hanuman à 100 mètres du Bharat Mata, sont surveillés par deux policiers bien armés par peur des attentats ou des émeutes. Comme si le temple d'une Inde unifiée et séculariste ne représentait pas, ou plus, un lieu symbolique de la ville de Bénarès et des relations intercommunautaires. Faut-il conclure sur l'échec de cette tentative muséographique prétendant, sans renoncer au modèle apparent du temple, rompre avec le rite et la dévotion et lui substituer un patriotisme séculier bien moins évocateur pour le pèlerin contemporain ?

« Mère Inde » et la nation hindoue

Le temple de Haridvar

Les temples de « Mère Inde » illustrent l'évolution de l'Inde du nationalisme séculier vers le nationalisme religieux, au gré de manipulations idéologiques et de relectures de l'histoire indienne.

L'analyse gagne ici à mettre en perspective ce temple avec un autre temple Bharat Mata, construit à Haridvar (plusieurs centaines de kilomètres au nord-ouest de Bénarès) cinquante ans après lui (McKean, 1998). Le fondateur de ce second temple, bien que prétendant s'inspirer du premier, a choisi une perspective bien différente qui en fait aujourd'hui le plus célèbre des deux. Il fut fondé en 1983 par une figure hindouiste : Svami Satyamitranand Giri (« saint homme », membre de l'organisation religieuse nationaliste Vishva Hindu Parishad). En guise d'image divine, le temple propose au pèlerin le même type de carte du territoire indien. Mais l'orientation cette fois est nettement plus religieuse. Autant le temple banarsi illustre bien les stratégies des années 1930 lorsque le sécularisme était un rempart contre le communalisme (Jaffrelot 1993 : 109 *sq.*), autant celui de Haridvar souligne « l'érosion du sécularisme comme problématique légitime » (années 1980, *ibid.*). Avant même d'accéder à la carte de l'Inde, le visiteur pénètre dans un sanctuaire dédié à une statue de la déesse hindoue Bharat Mata, dont il prend la « vision » (*darshan*, échange de regards avec le dieu au centre de la dévotion hindoue), et qui fut

consacrée par Indira Gandhi. Plusieurs divinités hindoues (Shiva, Vishnu, Sati) sont également présentées au visiteur, ce qui n'est nulle part le cas à Bénarès. Parmi les héros des nationalistes, on remarque à Haridvar la présence de Shivaji, roi hindou du Maharashtra (XVII^e siècle), figure de proue des fondamentalistes hindous, dont le temple banarsi ne fait nulle part mention, et l'absence de Nehru, le symbole de l'Inde séculariste. Autre symbole parlant : le temple de Haridvar est coiffé d'un drapeau rouge comme tous les autres sanctuaires hindous dédiés à des divinités classiques, alors que celui de Bénarès est orné du drapeau indien tricolore (dont l'interprétation la plus courante associe chaque couleur à une des religions de l'Inde, justement, et frappé du symbole bouddhiste de la roue du Dharma !).

L'Inde mise en carte

Faisons une courte parenthèse. Une autre façon de mettre en perspective les enjeux et leur évolution est d'analyser les représentations cartographiques de la nation indienne.

D'un côté, il existe une tradition ancienne de cartes cosmographiques indiennes, notamment des villes sacrées, tradition friande de représentations entremêlées des mondes divin et humain (Gaenzle & Gengnagel, 2006). Le territoire sacré est alors représenté sous la forme d'un corps vivant.

D'un autre côté, avec l'Empire colonial britannique ont émergé des cartes topographiques visant à la représentation objective du territoire. Cette cartographie occidentale fut rapidement utilisée et réappropriée par les combattants nationalistes : leurs cartes, reprenant les frontières de l'Empire des Indes, permettaient d'aider les Indiens à visualiser l'unité, la forme et la taille de ce territoire qu'on leur demandait de défendre. Ce qui explique que, dans les différents temples à « Mère Inde », ce sont de telles représentations topographiques « à l'occidentale » qui sont exhibées.

Pourtant, comme l'intellectuel nationaliste Rabindranath Tagore le remarque : « nul ne peut donner sa vie pour une carte » (Ramaswamy, 2003 : 174). Ce à quoi Aurobindo, son compagnon dans la lutte anticoloniale, répond : « Ce n'est pas une carte, mais le

portrait de Mère Inde. Ses villes et montagnes, rivières et jungles forment son corps physique. Tous ses enfants sont ses nerfs. Concentrez-vous sur l'Inde en tant que mère vivante, vénérez-là » (*ibid.* : 175). De fait, la carte topographique et ses caractéristiques impersonnelles présentant un « espace social vide » ainsi que le dit Ramaswamy (*ibid.*), fut rapidement remplacée par ces cartes représentant, symboliquement ou anthropomorphiquement, « Mère Inde » sous une forme vivante et divine.

Deux temples, deux projets

On notera que la manipulation de notions et de médiums occidentaux (la nation, la modernité, la carte, la muséographie) n'a pas réussi à ceux qui, comme Nehru, se prévalaient justement de construire une Inde moderne. Sans doute peut-on identifier une des causes de cet échec dans le fait que, combattant pour le sécularisme et la modernité, Nehru a dû dépouiller autant que faire se peut son idée de nation des discours religieux.

À l'inverse, comme le montre l'histoire du temple de Haridvar, qui a réussi là où celui de Bénarès a échoué, c'est-à-dire en devenant un lieu connu et fréquenté, un lieu vivant, les fondamentalistes hindous ont, eux, réussi à manipuler ces idées et moyens occidentaux, dans le but de propager une idéologie qu'eux-mêmes disent traditionnelle. Ils ont su résoudre l'ambiguïté en réinvestissant ces moyens, notamment la carte, le temple, avec les attributs de la sacralité hindoue, fondant ainsi leur idéologie, et notamment la « dévotion à la patrie » (*deshbhav*) sur les processus dévotionnels traditionnels.

Ce sont des valeurs à la fois similaires et différentes que ces différents temples à « Mère Inde » veulent transmettre.

La valorisation du territoire indien plus ou moins sacralisé n'est pas une invention des nationalistes d'aujourd'hui : elle était utilisée dès la lutte indépendantiste, y compris par le séculariste Nehru, et le glissement n'a fait que s'accroître depuis. Les temples dédiés au territoire indien illustrent ces stratégies et leur évolution.

Mais quelle que soit la lecture (fondamentaliste ou séculière) que chacun fait de ces temples-musées dédiés à « Mère Inde », la carte installée comme substitut d'une image divine cristallise un enjeu identitaire fort. La « mettre en temple » suppose un recours à la fois à la fonction légitimante de la religion, et à sa capacité pédagogique ou édifiante. Dans cette perspective, la dimension muséographique didactique sert, elle aussi, dans les deux temples, les rhétoriques nationalistes. Ces rhétoriques reposent, dans les deux cas, sur l'amalgame entre la référence religieuse, la convocation de l'histoire et l'appropriation des concepts occidentaux de nation et de modernité, ce qui fait qu'au-delà de leurs différences, ces temples à « Mère Inde » illustrent deux facettes d'un même projet politique et idéologique : la construction et la transmission d'un mythe de la nation indienne.

La modernité dont se revendiquent les temples à « Mère Inde » est ambiguë : selon les contextes, elle renvoie tantôt à l'Inde moderne (séculariste et industrielle) rêvée par Nehru, et tantôt à la modernité aux accents fascisants (suprématie de la nation et de l'homme hindous) des fondamentalistes (Van der Veer, 1994).

Nehru luttait pour l'unité indienne, via l'intégration de toutes les communautés dans une nation séculière et moderne. Sa carte préférée de l'Inde était celle de l'Inde industrielle, ponctuée des grands travaux (barrages, etc.). Les fondamentalistes hindous jouent ouvertement du communalisme, de la construction identitaire via l'exclusion des non-hindous, via, donc la xénophobie, la désintégration de la cohabitation relativement harmonieuse qui a caractérisé hindous et musulmans depuis cinquante ans.

Patrimonialisation et pèlerinage

Je finirai sur quelques remarques relatives aux modalités de transmission de l'idée de nation.

Le temple de Haridvar n'échappe pas à la comparaison récurrente avec un musée : la plupart des images divines sont présentées sous vitrine, et identifiées par des étiquettes ; des programmes multimédia exposent la culture indienne.

Plus généralement, en Inde, les visites de temples-musées sont les jalons de plus en plus obligés du pèlerinage hindou. Les pèlerins sont sans cesse confrontés à l'idée d'un patrimoine indien/hindou, et d'une vision historiquement marquée de la nation indienne, qu'ils sont encouragés à la fois à (ré)apprendre à connaître, à défendre et à incarner. Outre les temples à « Mère Inde », le pèlerin visitera à Bénarès le temple Tulsi Manas, par exemple, temple présentant une série d'automates jouant des scènes de l'épopée hindoue du Ramayana, présentée comme un concentré de l'identité hindoue, et souvent relue comme l'histoire de la résistance de l'hindouisme à l'islam. Les deux lieux ont en commun d'offrir au visiteur une expérience à la croisée de la dévotion ordinaire et du parcours muséographique didactique défendant l'identité indienne et, souvent, hindoue. La vocation assumée est alors de mêler résolument visite récréative, expérience dévotionnelle et apprentissage de la culture indienne.

Ce phénomène ne peut être détaché de la rhétorique agressive des nationalistes hindous prompts à imposer une vision univoque de la culture et de la nation indiennes.

Parce que le pèlerinage joue le rôle de modèle de revendication du territoire et de l'identité hindoues, les campagnes des partis politiques empruntent systématiquement leur langage et leur symbolique à l'activité pèlerine. Un leader nationaliste hindou, Advani, a récemment fait partir sa campagne électorale, qu'il appelle *yatra*, c'est-à-dire « pèlerinage » (Brosius, 2003) du temple Bharat Mata de Bénarès, avant d'emprunter les routes pèlerines qui quadrillent le territoire indien. Il semble ainsi que le pèlerinage représente une des voies privilégiées d'incorporation et de manipulation des idées d'identité et de nation hindoues, ce qui est accentué à Bénarès par l'association de cette ville sainte à l'essence de l'indianité (Eck, 1998).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BHARDWAJ S. M., 1999. « Circulation and Circumambulation in Tirtha Yatra », conference Pilgrimage and Complexity, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, 5-9 janvier. www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage
- BROSIUS Ch., 2003. « Mappare il corpo della nazione. Le processioni territoriali nei video di propaganda della destra indù », *Etnosistemi* X(10), (numéro spécial sous la dir. de BERTI D. & TARABOUT G.) : 130-144.
- ECK D., 1998. « The Imagined Landscape : Patterns in the Construction of Hindu Sacred Geography », *Contributions to Indian Sociology*, 32(2). New Delhi, Sage Publications.
- GAENZSLE, M., GENGNAGEL J., 2006. *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representations*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- GUPTA C., 2001. « The Icon of Mother in Late Colonial North India », *Economic and Political Weekly*, 36(45) : 4291-4299.
- JAFFRELOT C., 1993. *Les nationalistes hindous*. Paris, Fondation nationale des sciences politiques.
- McKEAN L., 1998. « Mother India and Her Militant Matriots », in HAWLEY & WULFF (eds), *Devi. Goddesses of India*. Delhi, Motilal Banarsidass : 250-280.
- RAMASWAMY S. (ed.), 2003. « Visualizing India's Geo-Body: Globes, Maps, Bodyscapes », in *Beyond Appearances? Visual Practices and Ideologies in Modern India*. Delhi, Sage : 157-195.
- VAN der VEER P., 1994. « Hindu "Nationalism" and the Discourses of "Modernity" » in APPLELY M. (ed), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago, University of Chicago Press : 653-668.

Résumé

Il existe en Inde plusieurs temples dédiés à Bharat Mata, littéralement « Mère Inde », qui commémorent la nation indienne et proposent comme point fort de la visite une carte en relief du territoire indien. Au cœur des

enjeux contemporains de l'identité indienne, ce lieu hybride, mi-temple, mi-musée, se situe au carrefour du religieux et du politique.

Ce papier étudie les représentations de cette « Mère Inde », d'abord en tant que patrie moderne et séculière dans le contexte des luttes anticoloniales et de l'indépendance nationale, ensuite en tant que corps divin national investi par les fondamentalistes hindous de valeurs communautaires et religieuses agressives.

Nous avons donc affaire à deux projets différents, séculier et fondamentaliste, qui ont néanmoins en commun cette prétention à créer et diffuser un mythe de la nation indienne.

Mots-clefs : Inde, Bénarès, nation, carte, temple, musée, sécularisme, fondamentalisme.

Summary

Temples to « Mother India »: Creating the Myth of the Nation

Several temples exist in India dedicated to Bharat Mata, literally: « Mother India ». These commemorate the Indian nation and offer a relief map of the Indian territory as one of the highlights for the visitor. At the heart of contemporary issues of Indian identity, this hybrid place – half temple, half museum – is situated at the crossroads of religion and politics. This paper examines representations of this « Mother India », first as a modern and secular homeland in the context of anti-colonial struggles and of National Independence, then as a national divine body vested with aggressive communal and religious values by Hindu fundamentalists. We are dealing therefore with two different projects, one secular, the other fundamentalist, which nevertheless have in common this claim to create and disseminate a myth of the Indian nation.

Key-words: India, Banaras, nation, map, temple, museum, secularism, fundamentalism.

* * *

UNE TENDANCE LARVÉE, DEPUIS 20 ANS, À UNE CERTAINE « ETHNICISATION » DE L'IDENTITÉ NATIONALE ?

Évelyne RIBERT
CETSAH

La création d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement se situe dans le prolongement de la politique de la nationalité menée en France depuis 15 ans, qui a accredité l'idée que l'immigration serait une menace pour l'identité nationale et a conduit à ce qu'on pourrait appeler une certaine « ethnicisation » de l'identité nationale. Dans le discours qui, depuis plus de vingt ans, présente régulièrement l'immigration comme un danger pour l'identité nationale, un argument revient souvent : le fait que certains étrangers acquerraient la nationalité française alors même qu'ils ne se sentent pas français et parfois qu'ils ne sont pas intégrés. Leurs motivations seraient purement instrumentales. Les fréquents appels d'offre lancés par la Direction de la population et des migrations sur la signification de la naturalisation pour les candidats à l'acquisition de la nationalité française (le dernier date de juin 2007) témoignent de cette crainte. Au cours des vingt dernières années, la réponse des pouvoirs publics face à cette supposée menace a presque toujours été la même : durcir les conditions d'obtention de la nationalité, allonger les délais, rappeler aux intéressés les valeurs républicaines et surtout instaurer des rites de passage pour solenniser l'entrée dans la nationalité française. Ces mesures ont eu pour effet de conforter l'idée qu'un doute planerait sur l'intégration ou la volonté de

s'intégrer des candidats à la nationalité. Appliquées aux jeunes nés en France de parents étrangers, dans le cadre de la loi Méhaignerie du 22 juillet 1993, elles ont engendré une certaine « ethnicisation » de l'identité nationale, dans la mesure où elles ont contribué à créer la « deuxième génération ». Après avoir présenté la genèse de la loi Méhaignerie, qui a été en grande partie cautionnée par la Commission de la nationalité, et étudié ses effets, on montrera que son abrogation en 1998 par la loi Guigou n'a pas aboli, loin s'en faut, ce mouvement d'« ethnicisation ».

Le rôle de la Commission de la nationalité

L'idée d'une réforme du code de la nationalité émergea au début des années 1980, après que la question du droit du séjour des étrangers fut – temporairement – réglée (Weil, 2002). Après avoir longuement débattu de la situation des migrants, on passa à celle de leurs enfants. Dans un contexte politique marqué par la percée du Front national aux élections municipales de 1983, la proposition d'une réforme du code de la nationalité fut lancée en 1984 par le député UDF Alain Griotteray et le Club de l'horloge. L'idée fut reprise, en 1986, par le RPR et l'UDF dans leur programme électoral et un projet de loi fut rapidement présenté après leur accession au pouvoir. Il visait à lutter contre la fraude, à renforcer les possibilités d'opposition à l'acquisition de la nationalité française pour condamnations pénales et défaut d'assimilation et surtout à remplacer, pour les jeunes nés en France de parents étrangers, l'obtention automatique de la nationalité française à la majorité par une démarche volontaire¹. Il s'agissait de raffermir le sentiment d'appartenance nationale de ces derniers et de « s'assurer » de leur

¹ Les enfants nés en France de parents étrangers qui n'étaient pas eux-mêmes nés sur le territoire ou dans une ancienne colonie française avant l'indépendance de celle-ci acquéraient automatiquement la nationalité française à leur majorité. Ceux dont les parents étaient nés en France ou dans un ancien territoire français étaient français de naissance en vertu du double droit du sol.

« volonté véritable »² de devenir français. Devant les protestations suscitées, le gouvernement fit machine arrière et nomma en 1988 une commission de « Sages » : la Commission de la nationalité.

La Commission procéda à de très nombreuses auditions. Elle entendit les défenseurs du projet comme les opposants avant d'adopter une position médiane : d'un côté, elle proposait de limiter les mesures visant à restreindre l'accès à la nationalité, notamment les possibilités d'opposition, de l'autre elle se montrait favorable, pour les jeunes nés en France de parents étrangers, à l'instauration d'une procédure dite de manifestation de volonté. Pour justifier cette recommandation, trois arguments principaux étaient avancés : l'obtention automatique de la nationalité française serait contraire à la conception élective de la nation, caractéristique de la France³ ; le « creuset français » aurait perdu de son efficacité en raison de l'affaiblissement des institutions le composant. Dans ce contexte, la naissance et la résidence en France ne suffiraient plus à garantir l'intégration. Il faudrait leur adjoindre la volonté. Enfin, l'acquisition automatique risquerait « de ne susciter [...] qu'une adhésion à la nationalité française plus résignée que résolue » (1988, t. 2 : 123). Il conviendrait donc d'instituer « un passage conscient et organisé d'un ensemble national vers un autre » (*ibid* : 87), afin de s'assurer que les candidats à la nationalité s'identifient bien à la communauté nationale. En proposant de supprimer l'obtention automatique de la nationalité à la majorité, disposition datant de 1889 et élément fondamental du « modèle d'intégration à la française » qui a permis aux descendants des différentes vagues migratoires d'être partie intégrante de la France, la Commission a laissé entendre que les jeunes nés en France de parents étrangers ne seraient pas complètement français. Elle les a renvoyés à leur origine étrangère et a légitimé l'idée qu'ils seraient des Français moins

² Projet de loi n°444 portant réforme du code de la nationalité française, Assemblée nationale, 12 novembre 1986 ; exposé des motifs reproduit dans *Hommes et Migrations*, janvier 1987.

³ Certains juristes et historiens ne pensent pas que la France se caractérise par une conception élective de la nation. Voir notamment Fulchiron (2000) ; Noiriel (2001).

authentiques que les Français de naissance. Faute d'études sur le sujet, il est impossible de savoir quelles ont été les répercussions de l'avis rendu par ce comité des « Sages » sur l'opinion publique. Le rapport fut en général présenté par les médias comme apolitique, neutre et juste (Lochak, 1994), en raison de la position médiane qu'il défendait et sans doute aussi de l'autorité et de la diversité des membres composant cette assemblée. « Pour juger et avancer des propositions, il fallait », expliqua le Premier ministre dans son discours d'installation de la Commission, parmi ces « femmes et [ces] hommes que l'expérience personnelle ou professionnelle reconnue a conduits à réfléchir sur les questions posées par l'arrivée et l'insertion d'étrangers en France, aux conditions d'acquisition de la nationalité française, aux réactions de la communauté nationale à leur égard [...], des juristes, des historiens, des sociologues, des intellectuels, des praticiens aussi, ayant des sensibilités complémentaires et divers par leurs origines, leurs engagements personnels et professionnels » (*op. cit.*, t. 2 : 240). Les « Sages », qui ne devaient pas avoir pris position dans le débat, les conclusions rendues risquant sinon d'être dénoncées comme partiales, étaient de tendances politiques différentes⁴. Le fait que presque toutes les

⁴ La Commission de la nationalité, présidée par M. Marceau Long, était composée de : Hélène Carrère d'Encausse, professeure à l'IEP de Paris, Dominique Schnapper, directrice d'études à l'EHESS, Léon Boutbien, médecin et ancien député, Jean-Jacques de Bresson, président adjoint honoraire du Conseil d'État et président de la Commission des recours des réfugiés, Pierre Catala, professeur de droit, Pierre Chaunu, historien, Berthold Goldman, professeur de droit international privé, Salem Kacet, cardiologue, Pierre-Patrick Kaltenbach, conseiller référendaire à la Cour des comptes, président du Fonds d'action sociale des travailleurs migrants et du conseil d'administration de l'INED, Emmanuel Le Roy Ladurie, professeur d'histoire au Collège de France, Yvon Loussouarn, professeur de droit international privé, Jean Rivero, professeur de droit, Alain Touraine, directeur d'études à l'EHESS, Jean-Marc Varaut, avocat, Henri Verneuil, cinéaste, Olivier Fouquet, rapporteur général et maître des requêtes au Conseil d'État, Jean-Claude Mallet, rapporteur et auditeur au Conseil d'État, Jean Merlin, rapporteur et conseiller à la cour d'Appel de Versailles, Olivier Deparis, secrétaire de la Commission et magistrat (1988, t. 1 : 7-8).

auditions ont été retransmises à la télévision, que celles-ci ont été assez largement suivies (Schnapper, 1988), que le rapport a été dans l'ensemble bien accueilli accroît la probabilité que les travaux de la Commission aient eu une influence sur l'opinion publique.

La position des « Sages » s'explique par leur souci de tenir compte des préoccupations de cette dernière. « La sociologie », est-il écrit dans le rapport, « montre qu'une politique du "laisser-faire", heurtant des catégories sociales de Français d'autant plus attachées à leur identité nationale que leur divers statuts sociaux sont plus menacés, serait inévitablement la source de graves conflits. Dans un tel contexte, le pari sur l'intégration spontanée accrédite peu ou prou l'idée que l'intégration se nourrit d'un affaiblissement de l'identité nationale » (*op. cit.*, t. 2 : 86). D'où la proposition de la Commission d'instaurer une procédure de manifestation de volonté. En voulant répondre à l'inquiétude supposée de certains Français, pour éviter que la polémique autour de l'immigration et de l'intégration n'enfle, la Commission a en partie cautionné la suspicion frappant les populations issues de l'immigration. Si, aujourd'hui, les dispositions régissant l'acquisition de la nationalité française par les jeunes nés en France de parents étrangers ne font plus débat, l'idée que l'immigration constituerait une menace pour l'identité nationale a fait un retour en force, avec l'instauration, par Nicolas Sarkozy, d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement. On peut penser que l'avis rendu par la Commission s'inscrit dans un mouvement de longue durée d'accréditation, notamment au plan scientifique, de l'idée que les populations issues de l'immigration auraient plus de difficultés à s'intégrer que par le passé, difficultés certes mises en partie, dans le rapport, sur le compte des transformations des institutions françaises, mais qui tendent à conforter le discours de ceux qui affirment que l'identité nationale serait menacée.

La caution des « Sages » a en outre été invoquée au moment du vote de cette réforme, cinq ans plus tard, en 1993, après la victoire de la droite aux élections législatives, à l'appui d'un texte qui, s'il reprenait certes l'essentiel de leurs recommandations,

durcissait singulièrement certaines propositions et en transformait la philosophie générale. Le gouvernement s'est servi de l'avis rendu par la Commission pour légitimer un texte de loi beaucoup plus répressif et centré sur la défense de l'identité nationale que ne l'était le rapport de la Commission qui insistait davantage sur la nécessité de favoriser l'intégration. Remarquons juste qu'on a assisté à un processus global analogue avec cette autre commission de « Sages » mise en place en 2003 dans le cadre de l'affaire du voile : remise d'un rapport « équilibré », avis favorable à l'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école, qui cautionne l'idée que le voile serait effectivement un problème, propositions visant une reconnaissance plus large des autres religions, à travers notamment l'instauration de jours fériés, qui n'ont pas été suivies par le gouvernement, celui-ci utilisant, une fois encore, l'avis rendu par la Commission pour cautionner la loi qu'il souhaitait adopter.

Une « ethnicisation » de l'identité nationale à travers la loi Méhaignerie

Au terme d'un peu moins de dix ans de débat, la loi du 22 juillet 1993 a donc remplacé, pour les enfants nés en France de parents étrangers⁵, l'obtention automatique de la nationalité à la majorité par une démarche volontaire à effectuer entre 16 et 21 ans. En instaurant un rite de passage du statut d'étranger à celui de Français, la loi tend à consacrer la différence séparant ces jeunes de ceux qui sont nés de parents français, les rites de passage ayant notamment pour effet, on le sait, d'instituer une différence entre ceux qui y sont soumis et les autres (Bourdieu, 1982). La loi antérieure en faisait pourtant déjà une, puisque les enfants nés en France de parents étrangers n'étaient pas français de naissance, mais le devenaient, soit automatiquement à 18 ans, soit, plus jeunes,

⁵ Il s'agit des enfants nés en France de parents étrangers qui ne sont pas eux-mêmes nés sur le territoire ou dans une ancienne colonie française avant l'indépendance de celle-ci. Je ne présente pas ici les dispositions concernant ceux dont les parents sont nés dans un ancien territoire français avant l'indépendance.

à la demande de leurs parents et, dans les deux cas, à condition de justifier d'une résidence en France durant les cinq années précédentes. La loi du 22 juillet 1993 renforce cette différence qui, si elle existait, était, semble-t-il, assez largement méconnue. Il ressort de l'enquête de terrain que j'ai menée sur le choix de la nationalité, en 1995 et 1996⁶, alors que la loi Méhaignerie était en vigueur, auprès de jeunes nés en France de parents espagnols, portugais, marocains, tunisiens et turcs⁷ qu'un certain nombre d'entre eux s'imaginaient à tort déjà français (Ribert, 2006). Pour eux, en vertu du droit du sol, qui était né en France était français. Le fait qu'au recensement de 1990, 130 000 enfants nés sur le territoire de parents étrangers, de nationalité étrangère (Labat, 1992), aient été déclarés à tort français, sur 737 000 (Haut Conseil à l'intégration, 1992), montre l'ampleur de la confusion, dont on peut penser qu'elle n'est pas propre aux populations issues de l'immigration. Si certains enfants nés en France de parents étrangers se croyaient français, c'est sans doute parce qu'on leur avait présenté ainsi les conséquences du droit du sol : à l'école, dans les médias ou ailleurs.

Paradoxalement, la loi Méhaignerie, qui avait pour effet symbolique de consacrer la différence entre les enfants nés en France de parents étrangers et de parents français, ne transforma guère les représentations des intéressés. L'enquête de terrain que j'ai réalisée montre que la manifestation de volonté a en général

⁶ L'enquête de terrain a été effectuée dans le XVI^e arrondissement de Paris, à Saint-Denis, en Seine Saint-Denis et à Mantes-La-Jolie dans les Yvelines. 50 entretiens approfondis semi-directifs ont été réalisés avec des jeunes de 16 à 21 ans présentant des caractéristiques sociales diversifiées : lieu de résidence, nationalité d'origine, sexe, âge, niveau d'étude et profession du père. Les enfants d'ouvriers sont toutefois surreprésentés. Des observations ont également été menées dans deux tribunaux d'instance de la région parisienne, les tribunaux d'instance étant chargés de la mise en œuvre de la procédure de manifestation de volonté.

⁷ Il s'agissait des cinq nationalités les plus représentées dans le total des manifestations de volonté à cette époque. Les enfants nés en France de parents algériens nés en Algérie avant l'indépendance étaient français de naissance en vertu du double droit du sol.

laissé inchangées les représentations des jeunes. Ainsi ceux qui se croyaient déjà français continuaient, après être devenus français, à penser qu'ils l'étaient déjà, même si quelques-uns dénonçaient une certaine discrimination en raison de leur origine étrangère... Il faut dire que la procédure n'était parfois pas expliquée aux adolescents et que tout le dossier pouvait être rempli sans que le mot de nationalité ne soit prononcé. En outre, les représentations des jeunes résistaient aux éventuels éclaircissements apportés ou à ce qui pouvait apparaître comme des incohérences.

En revanche, la loi Méhaignerie, en renforçant la différence entre enfants nés sur le territoire de parents étrangers et de parents français et, surtout, en permettant que les jeunes nés en France de parents étrangers et devenus français soient dénombrés, a contribué à créer la « deuxième génération » : elle a rendu visible une catégorie de Français par acquisition qui, n'étant auparavant pas statistiquement repérable, se fondait dans la masse. Avant 1993, les obtentions automatiques de la nationalité française à la majorité n'étaient pas répertoriées. Le nombre de Français nés en France de parents étrangers faisait simplement l'objet d'une estimation, qui plus est difficile à réaliser en raison des déclarations erronées au recensement. Autant dire que les « jeunes issus de l'immigration » n'étaient guère identifiés. Avec la mise en place d'une procédure de manifestation de volonté, les « jeunes acquérant la nationalité française par manifestation de volonté » ont été répertoriés dans la catégorie statistique du même nom. Il était désormais possible de connaître de façon fiable le nombre de jeunes Français par acquisition nés sur le territoire de parents étrangers, autrement dit de jeunes issus de l'immigration. La distinction, utilisée dans certains travaux statistiques, entre Français de naissance et Français par acquisition s'en est trouvée renforcée, alors que, conformément à la tradition juridique française, on ne distinguait généralement que les Français et les étrangers. Sous la nationalité, l'origine affleure. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une certaine « ethnicisation », dont on peut voir un autre signe dans la création, en 1991, de la catégorie statistique d'« immigrés », qui est désormais utilisée dans les publications officielles (Spire, 1999).

Une remise en cause trop timide de la loi Méhaignerie par la loi Guigou

En 1998, la gauche revenue au pouvoir abrogea la loi Méhaignerie et restaura l'automatisme de l'acquisition de la nationalité française à la majorité pour les enfants nés en France de parents étrangers (loi Guigou du 16 mars 1998). Elle permit aussi que les jeunes acquièrent la nationalité française de façon anticipée entre 13 et 18 ans. La loi Guigou atténua la frontière entre jeunes de parents français et de parents étrangers. Elle contrecarre le processus d'« ethnicisation », mais ne l'abolit pas : les jeunes nés en France de parents étrangers qui deviennent français continuent à être dénombrés. Les certificats de nationalité délivrés à ceux qui obtiennent automatiquement la nationalité française à la majorité sont désormais comptés, alors que seules étaient auparavant répertoriées les acquisitions anticipées de la nationalité française. La catégorie statistique antérieurement créée, si elle change alors de nom, perdure néanmoins. Elle s'inscrit dans le mouvement plus général de développement des études incluant une variable ethnique : recherche sur l'immigration menée par l'INED sous la direction de Michèle Tribalat au début des années 1990 (Tribalat, 1995), travaux statistiques sur les immigrés réalisés par l'INSEE, pétition de chercheurs en mars 2007⁸ demandant que des statistiques ethniques puissent être établies et, aujourd'hui, vote, dans la loi relative à la maîtrise de l'immigration, à l'intégration et à l'asile présentée par Brice Hortefeux, d'une disposition autorisant ce type de statistiques⁹.

En outre, si la différence entre jeunes de parents étrangers et jeunes de parents français a été estompée par la loi Guigou, elle reste plus marquée qu'elle ne l'était avant 1993 dans la mesure où les enfants nés sur le territoire de parents étrangers ne peuvent plus acquérir la nationalité française avant l'âge de 13 ans, alors que tel

⁸ <http://patricklozes.blogs.nouvelobs.com/archive/2007/03/13/p%C3%A9tition-pour-les-statistiques.html>

⁹ Cette disposition a été annulée par le Conseil constitutionnel dans sa décision du 15 novembre 2007.

était le cas auparavant. L'enquête que j'avais menée en 1995 et 1996 auprès de 50 jeunes concernés par la loi Méhaignerie avait montré que ceux qui, mineurs, se savaient étrangers, avaient tendance, après avoir acquis la nationalité française, à se considérer comme de « faux Français », alors que ceux qui, enfants, s'imaginaient à tort déjà français se définissaient par la suite comme de « vrais Français ». Les premiers expliquaient n'être pas complètement français, en raison de leur origine étrangère et du fait que, dans le regard des autres, ils seraient toujours perçus comme des étrangers. Parmi eux, certains, quand ils étaient enfants, savaient qu'ils avaient la nationalité de leurs parents alors que d'autres imaginaient avoir une espèce de nationalité provisoire, un statut temporaire d'étrangers, qu'ils troqueraient contre une vraie nationalité au moment où ils se feraient délivrer leurs papiers d'identité. Devenus français, ceux qui avaient conscience, enfants, d'être dotés d'une véritable nationalité – celle de leurs parents –, s'offusquaient de n'être pas perçus comme pleinement français, alors que ceux qui se croyaient dépourvus de toute véritable nationalité et soumis à une longue période probatoire reprenaient à leur compte ce regard. Ils pensaient effectivement n'être pas vraiment français. On peut supposer qu'en ne rétablissant pas la possibilité, pour les jeunes nés en France de parents étrangers, d'acquérir la nationalité française avant l'âge de 13 ans, la loi Guigou risque, à long terme, d'amener ces adolescents à prendre conscience du fait qu'ils ne sont pas français puisque ceux qui voudront se faire délivrer leurs papiers d'identité français avant l'âge de 13 ans se verront opposer un refus. Cette prise de conscience peut être en outre favorisée par le contexte général de suspicion à l'égard de l'immigration et les nombreuses lois restrictives qui ont été adoptées. Il est à craindre qu'ensuite ces jeunes ne se perçoivent pas comme « pleinement » français. On voit ici que la méfiance généralisée à l'égard des populations issues de l'immigration peut avoir des effets particulièrement délétères dans la mesure où elle peut conduire les intéressés, après qu'ils sont devenus français, à ne pas se penser Français à part entière.

La politique de la nationalité menée en France depuis 15 ans a donc donné du crédit à l'idée que l'immigration constituerait une menace pour l'identité nationale. Elle a renforcé la frontière séparant les Français par acquisition des Français de naissance, en restreignant les possibilités d'acquisition de la nationalité française et en instaurant des rites de passage. Ainsi, elle a contribué à la création de la « seconde génération » et à ce qu'on pourrait appeler une certaine « ethnicisation » de l'identité nationale. L'instauration d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement se situe dans le droit fil de cette politique. Pour autant, elle résulte avant tout de la décision d'un homme : Nicolas Sarkozy. Si la politique menée depuis 15 ans a pu « préparer le terrain », c'est dans la mesure où elle a conduit à une banalisation et à une légitimation de l'idée que l'identité nationale serait mise à mal par l'immigration. Légitimation d'un côté par des commissions de « Sages » comprenant des intellectuels et des universitaires, de l'autre par la gauche qui, quand elle a été au pouvoir, n'a pas abrogé toutes les mesures adoptées par la droite, confortant l'idée qu'un consensus existerait sur certaines d'entre elles ou, du moins, sur la nécessité de se protéger des menaces que ferait peser l'immigration.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOURDIEU P., 1982. « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 : 58-63.
- COMMISSION DE LA NATIONALITÉ, 1988. *Être français aujourd'hui et demain*. Rapport de la Commission de la nationalité, présenté par M. Marceau Long, président, au Premier ministre. 2 tomes. Paris, La Découverte.
- FULCHIRON H., 2000. *La nationalité française*. Paris, PUF.
- HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION, 1992. *La connaissance de l'immigration et de l'intégration, rapport au Premier ministre*. Paris, La Documentation française.

HOMMES ET MIGRATIONS, janvier 1987, 1099.

LABAT J.-C., 1992. « La population étrangère en 1990 par nationalité, recensement de la population de 1990 », *INSEE Première*, 217 : 1-4.

LOCHAK D., 1994. « Genèse idéologique d'une réforme », *Hommes et Migrations*, 1178 : 23-29.

NOIRIEL G., 2001. « Nations, nationalités, nationalismes. Pour une socio-histoire comparée », in NOIRIEL G. (ed.), *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin.

RIBERT É., 2006. *Liberté, égalité, carte d'identité. Les jeunes issus de l'immigration et l'appartenance nationale*. Paris, La Découverte.

SCHNAPPER D., 1988. « La Commission de la nationalité, une instance singulière. Entretien avec Jacqueline Costa-Lascoux », *Revue européenne des migrations internationales*, 1-2 : 9-28.

SPIRE A., 1999. « De l'étranger à l'immigré : la magie sociale d'une catégorie statistique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 : 50-56.

TRIBALAT M., 1995. *Faire France, une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris, La Découverte.

WEIL P., 2002. *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*. Paris, Grasset.

Résumé

Cet article entend montrer que la création d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement s'inscrit dans la continuité de la politique de la nationalité menée en France depuis 15 ans, qui a accredité l'idée que l'immigration serait une menace pour l'identité nationale. Il met en évidence, à travers l'étude des effets de la réforme du code de la nationalité de 1993, qui a remplacé pour les jeunes nés en France de parents étrangers, l'obtention automatique de la nationalité française à la majorité par une démarche volontaire, une tendance larvée à ce qu'on pourrait appeler une certaine « ethnicisation » de l'identité nationale. L'abrogation de cette loi en 1998 par la loi Guigou, si elle a contrecarré ce processus, ne l'a pas aboli.

Mots-clefs : jeunes issus de l'immigration, droit de la nationalité, ethnicisation, construction sociale des catégories, France.

Summary

A Latent Tendency towards a Certain « Ethnicisation » of National Identity over the past Twenty Years?

This article aims to show that the creation of a Ministry of Immigration, Integration, National Identity and Co-Development is in line with the nationality policy that has been pursued in France over the past fifteen years and which has given credit to the idea that immigration is a threat to national identity. Through an analysis of the effects of the 1992 reform of the Nationality Code, which replaced, for young people born in France to foreign parents, automatic acquisition of French nationality when they came of age by a voluntary procedure, it highlights a latent tendency towards what could be termed a certain « ethnicisation » of national identity. The repeal of this law in 1998 by the Guigou Law hindered this process but it has not abolished it.

Key-words: young people with immigrant background, nationality law, ethnicization, social construction of categories, France.

* * *

LES MÈRES MAPUCHE : UNE PÉRIPHÉRIE INCONTOURNABLE DE L'IMAGINAIRE NATIONAL CHILIEN

Anne LAVANCHY
Université de Neuchâtel

Au début des années 1990, le Chili a reconnu pour la première fois l'existence d'« autochtones du Chili », dénommés officiellement *indígenas de Chile*. Cette reconnaissance s'inscrivait dans une reformulation de l'imaginaire national chilien, consécutive au retour à un régime démocratique après la dictature militaire du général Pinochet. Elle participait d'un mouvement social plus général, marqué par la foi en un avenir démocratique meilleur et en l'avènement d'une plus grande équité sociale. Si les mobilisations sociales se sont rapidement essouffées dans la décennie qui a suivi, la thématique autochtone a continué à mobiliser de plus en plus de personnes (Paley, 2001). Elle n'en occupe pas moins une situation périphérique au sein de l'État-nation, et ce à différents égards : numériquement, les autochtones ne représentent que 10% de la population chilienne totale qui est de quinze millions environ. Les Mapuche¹, dont il est question ici, représentent le principal peuple autochtone (60% des autochtones se disent mapuche [Chile, 1992]). Dans la représentation que la population majoritaire se fait de son pays, les autochtones sont aussi relégués dans les régions périphériques (régions de l'extrême nord et du sud, ainsi que l'île

¹ Comme les autres termes en *mapuzungun*, l'ethnonyme mapuche est invariable.

de Pâques) par rapport à la capitale Santiago, véritable centre de pouvoir politique et économique de ce pays très centralisé. Ces représentations ne coïncident d'ailleurs pas avec la répartition effective de la population autochtone, qui réside majoritairement en ville et surtout dans la région métropolitaine de Santiago (Chile, 2002). Enfin, d'un point de vue socio-économique, l'inégalité dans la répartition des richesses est particulièrement criante pour les autochtones puisque 40% d'entre eux sont considérés comme indigents, alors que la moyenne nationale est de 18,8% (PNUD, 2005).

La périphérie autochtone permet d'interroger la construction de l'imaginaire national chilien de manière particulièrement intéressante car elle met en évidence certains de ses enjeux fondamentaux tels que le rapport à l'histoire, les rapports entre le local et le national, les conséquences des processus de reconnaissance et d'institutionnalisation, ainsi que leurs limites. Elle dévoile les tensions qu'entraîne la nécessité de reconnaître une certaine diversité tout en préservant la cohésion nationale.

Pour comprendre le rôle symbolique des Mapuche dans les reformulations de l'imaginaire national chilien, je vais analyser dans un premier temps les paradoxes du récent processus d'institutionnalisation que reflète l'adoption, en 1993, de la loi 19'253, communément connue sous le nom de loi autochtone (*ley indígena*). La définition chilienne de l'autochtonie mapuche passe par la notion d'authenticité et la sélection d'éléments auxquels est conférée une portée emblématique, comme le *mapuzungun*, la « langue maternelle » des Mapuche, devenue patrimoine culturel national. Ces changements législatifs ont entraîné la mise sur pied de politiques qualifiées d'interculturelles, qui se traduisent au niveau local par la réalisation de projets. C'est pourquoi, dans un second temps, je vais présenter l'un d'entre eux, ses enjeux et ses effets dans l'une des zones considérées comme périphériques, le sud de la 8^e région. Cette partie s'appuie sur un travail de terrain de deux ans, période durant laquelle j'ai étroitement collaboré avec les membres d'un groupe culturel, *Weliwen*. Les membres de *Weliwen* ont pour but de promouvoir des activités perçues comme traditionnelles, afin d'affirmer leur présence et leurs besoins,

notamment en termes de terres, et d'obtenir un espace décisionnel. Je montrerai comment, en passant par les figures genrées que sont les mères d'une part et les conseillers culturels de l'autre, la distinction entre sphère privée et sphère publique permet à l'État et à ses fonctionnaires de ne pas reconnaître les effets négatifs des politiques antérieures.

Les Mapuche, d'authentiques Chiliens-ne-s ?

Au niveau international, les années 1990 marquent un moment crucial pour la thématique autochtone. Dans la foulée des célébrations du 500^e anniversaire de la « découverte » des Amériques par Christophe Colomb, l'ONU décrète une décennie des peuples autochtones qui débute en 1992. Cette proclamation signifie un afflux de ressources vers les pays reconnaissant la présence d'autochtones, notamment par le biais des financements de la Banque interaméricaine de développement (A. Lavanchy, 2007). Elle représente aussi une modification des représentations liées à l'autochtonie, qui acquiert une certaine légitimité dans les États-nations sud-américains (Galinier & Molinié, 2006).

Au Chili, cet impact symbolique est d'autant plus marqué qu'il se conjugue à des bouleversements nationaux majeurs. En 1990, après deux décennies de dictature militaire, le général Pinochet se voit contraint d'organiser des élections démocratiques dans lesquelles il est défait au profit de Patricio Aylwin. Sous la présidence de ce dernier, une consultation est organisée entre des représentant-e-s politiques, des autochtones et des universitaires, qui forment une Commission spéciale des peuples indigènes (CEPI). Cette dernière pose les bases d'un cadre légal qui sera adopté en 1993 sous la forme de la loi 19'253. Elle comporte deux dimensions principales : d'une part, elle détermine les critères qui permettent de définir les autochtones, en les considérant indifféremment comme des « ethnies », *étnias*, ou des « minorités », *minoridades*, et définit les droits intrinsèques au nouveau statut autochtone. D'autre part, elle se donne pour objectif de « détailler les devoirs de l'État, qui sont de respecter, protéger et promouvoir

les cultures autochtones, qui font partie du patrimoine de la nation chilienne »². Elle prévoit dans ce cadre des mesures de discrimination positive, parmi lesquelles des programmes qualifiés d'interculturels, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation.

Il convient à ce stade de faire une remarque importante : l'adoption de ce dispositif légal n'a pas entraîné de modifications de la charte constitutionnelle du Chili, qui date du début des années 1980 et ne reconnaît pas de caractère multiculturel au Chili. La reconnaissance des cultures autochtones en tant que patrimoine national ne signifie aucunement celle des autochtones en tant que peuples : les « minorités autochtones » font officiellement partie du peuple chilien, le seul reconnu par la charte constitutionnelle. Pourtant c'est bien en tant que peuple que les Mapuche revendiquent leurs droits, ce qui implique l'accession à une certaine forme de souveraineté et d'autonomie, comme « l'espace décisionnel » évoqué par les membres du groupe culturel. Dans ce pays centralisé, la société dominante perçoit toute revendication d'autonomie régionale ou provinciale comme une menace pour la cohésion nationale. Ce raccourci permet de présenter les occupations de terrain faites par des communautés mapuche visant à récupérer des terres comme les signes d'un dangereux « conflit mapuche » fomenté par des groupes considérés comme extrémistes et traités comme terroristes (Le Bonniec, 2003 ; Seguel, 2003)³.

² « *El estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena* » (ley 19'253, título I, artículo 7). Dans ce même article, la loi précise cependant que les différentes cultures autochtones doivent se conformer « à la morale, aux bonnes mœurs et à l'ordre public ».

³ Bien qu'il n'y ait pas de mouvement autonomiste mapuche unifié au Chili, les médias émettent régulièrement l'hypothèse d'un « réseau terroriste » dans leurs comptes-rendus des actions (grèves de la faim, occupation de terrain, manifestations...) visant à obtenir des terres et à acquérir un espace décisionnel en dehors des institutions étatiques (sur la partialité des médias, voir Foerster & Lavanchy, 1999). Dans les faits, la dangerosité de ce supposé conflit menace non pas la société dominante mais bien les manifestant.e.s mapuche, comme en témoigne la mort d'Alex

Paradoxalement, la patrimonialisation de la culture mapuche et l'interprétation de leurs revendications comme une menace pour la cohésion nationale, ainsi que les mesures répressives qui en découlent, ne sont pas contradictoires. Elles se basent en effet sur la même image stéréotypée des Mapuche, à savoir leur supposée nature farouchement indépendante. Cette indépendance s'est manifestée par le fait que ni les Incas ni les Espagnols n'ont pu intégrer les Mapuche à leurs entreprises coloniales. Les seconds ont dû signer différents traités avec des chefs de guerre mapuche, traités reconnaissant de facto l'autonomie politique du territoire au sud du Chili. C'est aussi en tant que guerriers que les Mapuche ont joué un rôle dans la constitution de la nation chilienne. Des Mapuche se sont ralliés aux troupes indépendantistes du général O'Higgins pour chasser les soldats fidèles à la couronne espagnole et amener le pays à proclamer son indépendance en 1810. Ainsi, et en dépit du caractère périphérique des autochtones au Chili, les Mapuche occupent un espace symbolique particulier dans l'imaginaire national : indépendants de nature, ils ont rejeté toute domination extérieure, mais par leur appui aux troupes qui ont amené l'indépendance du Chili, ils auraient participé et donc approuvé le nouvel État.

Cette interprétation des faits historiques est très controversée. Initiée par l'historien Villalobos au début des années 1980 (Villalobos, 1983), elle présente la nation chilienne comme légitime héritière des Mapuche, « premiers » habitants des terres australes. Ces nombreuses interactions entre chefs mapuche et représentants espagnols auraient signifié, pour les premiers, une acculturation précoce, et elles seraient à la base de la société chilienne dans laquelle les différentes origines nationales et culturelles des habitants et habitantes se seraient fondues dans une rencontre harmonieuse. Au sortir de la dictature, cette version passe pour une réhabilitation des Mapuche au sein de l'histoire nationale, dont ils étaient auparavant exclus. Leur réhabilitation reste pourtant limitée,

Lemun, jeune Mapuche impunément abattu par les forces de l'ordre en novembre 2002.

puisque le corollaire de ce métissage originel serait que les Mapuche n'existent plus en tant qu'entité distincte, interprétation qui contribue à délégitimer les revendications actuelles émises au nom du peuple mapuche. Elle a pris lors de mon terrain une dimension choquante puisque j'y étais régulièrement confrontée lorsque j'aidais les enfants mapuche à faire leurs devoirs. Sa présence dans les manuels scolaires lui assure un solide écho au sein de la population, ce qui explique qu'elle constitue actuellement la perspective dominante au Chili. Elle présente pourtant une vision partielle et tronquée de l'histoire. Des auteurs tels que Boccara (2002), Valdès (2000) et Mariman Quemenado (2002) ont souligné que Villalobos fait l'impasse sur tous les épisodes marqués par la violence à l'égard des Mapuche. Ainsi, la guerre dite « de pacification », vaste entreprise militaire menée entre 1882 et 1884, est absente des manuels scolaires. Elle a pourtant des conséquences majeures sur la situation actuelle des Mapuche, puisqu'elle est la source des problèmes liés au déséquilibre des possessions foncières entre Mapuche et non Mapuche. Jusqu'ici nomades, les Mapuche ont été réduits à vivre sur des portions congrues du territoire – le reste a été ensuite nationalisé et ouvert aux colons d'origine européenne à qui le gouvernement a offert des terres sur lesquelles s'établir.

La réévaluation de la place des Mapuche dans l'histoire nationale et dans la société chilienne se voit formalisée par l'adoption de la loi 19'253. Dans les faits, la reconnaissance formelle constitue donc un formidable instrument de définition de l'altérité autochtone. Elle pose faussement la différence, qui est un rapport entre deux entités, comme une caractéristique de la périphérie, « des autres », des autochtones qui ont une culture « authentique ». Mais de qui sont-ils différents ? La loi reste très floue lorsqu'elle évoque le pendant des autochtones. Elle fonctionne par implicite, évoquant tout au plus « la société globale » ou « la nation ». Dans les interactions quotidiennes, lors de ma recherche, les non Mapuche se considéraient comme « Chiliens », *chilenos*, par opposition aux Mapuche. Les Mapuche quant à eux parlaient de *Wingka*.

Les termes-clés dans lesquels est définie l'altérité mapuche sont ceux de culture et de tradition : les Mapuche sont différents car ils possèdent une culture et des traditions qui leur sont propres. Le maintien de leurs « anciennes traditions » garantit leur authenticité, elles attestent de la continuité avec les populations précoloniales, symbolisées par les guerriers des XVII^e et XVIII^e siècles. Le fait que l'authenticité soit devenue un enjeu majeur de la reconnaissance et surtout de la définition de l'appartenance autochtone ne va pas sans générer ce que Jolly nomme les « spectres de l'inauthenticité » (Jolly, 1992). Les Mapuche se voient donc contraints de sans cesse lutter pour prouver leur authenticité. Le processus de reconnaissance marque un enfermement de cette culture dans un passé atemporel : la seule culture mapuche authentique serait celle qui existait, en un supposé vase clos, avant les interactions avec les soldats espagnols et avant de former, par le mélange avec les cultures des colons d'origine européenne, la « culture chilienne ». En tant qu'élément du patrimoine national, la culture mapuche représente une entité désincarnée, en parfaite adéquation avec la formule percutante de Hill et Staats (2002) qui désignent de tels processus de reconnaissance comme un changement de paradigme : en relativisant l'existence de « peuples sans histoire », on est arrivé à concevoir des « cultures sans peuple ».

L'analyse du dispositif législatif et des interprétations historiques montrent que les Mapuche de nationalité chilienne peuvent être considérés comme d'authentiques Chiliennes et Chiliens de deux manières distinctes : pour des militant-e-s, par exemple les membres du groupe culturel *Weliwen*, les Mapuche sont les authentiques Chiliens et Chiliennes en tant que premiers habitants, premières habitantes, du territoire appartenant aujourd'hui à l'État-nation ; à l'inverse, dans le discours dominant, les Mapuche font partie du peuple chilien car leur culture est l'une des composantes originelles de la culture nationale, léguant en quelque sorte à l'État-nation actuel leur légitimité d'habitant-e-s originel (le) (s). C'est dans cette perspective que sont menées les politiques interculturelles, que je vais analyser par le biais d'un projet d'éducation interculturelle bilingue (EIB) spécifique, mené dans le sud de la 8^e région.

« **Ma maman ne nous a jamais parlé en *mapuzungun*** »

Au sein de ces représentations identitaires, le *mapuzungun* se voit attribuer une fonction emblématique : outre l'avantage qu'il a de paraître mesurable, par le biais de statistiques sur le nombre de locuteurs et de locutrices, il permet littéralement de dire la culture, et donc l'authenticité autochtone. Or il existe un large consensus au Chili, tant parmi les Mapuche qu'auprès des institutions étatiques ou des ONG internationales, pour constater le déclin linguistique du *mapuzungun*. Ce déclin est considéré, dans le cadre législatif, comme « une perte » contre laquelle l'État doit se prémunir en mettant sur pied un système d'éducation dit éducation interculturelle bilingue. L'EIB est définie par la loi 19'253 comme devant « préparer les élèves autochtones à s'impliquer de manière adéquate dans leur société d'origine comme dans la société globale »⁴.

En 2002, le sud de la 8^e région a été pour la première fois le cadre de l'un de ces projets, qui concernait 19 écoles rurales, dont celle qui accueillait les enfants dont les familles participaient au groupe culturel. Les membres du groupe culturel se sont d'emblée montrés ambivalents lorsque les responsables du projet ont sollicité leur participation. L'idée de récupérer leur langue leur semblait importante, puisque leur génération, les personnes de 35-45 ans, ne la parlait que « très mal », *muy mal*, ou pas du tout, *no lo hablo*, tout en la comprenant « un peu », *un poquito*⁵. Par contre, les membres signalaient que la génération de leurs parents parlait encore couramment *mapuzungun*. Isabel, l'une de mes interlocutrices privilégiées, considérait qu'elle avait de la chance car sa mère avait tenu à lui enseigner le *mapuzungun*. Son mari, présent lors de notre conversation, a opiné. Lui-même m'a dit ne

⁴ « *La corporación desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a lo educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global* » (ley 19'253, título IV, artículo 32).

⁵ Je reprends ici les termes mêmes utilisés par mes interlocutrices et interlocuteurs pour évaluer leurs compétences linguistiques.

pas savoir « sa langue », *no conozco mi lengua*, parce que « sa mère ne lui avait jamais parlé en *mapuzungun* ».

Malgré l'importance, reconnue par toutes et tous, de récupérer « leur langue maternelle », la participation au projet EIB a suscité de vifs débats, desquels il ressortait que le *mapuzungun* devrait être appris au sein de la famille et non enseigné à l'école, idée qui semble commune à l'ensemble des Mapuche (J. Lavanchy, 2001). La participation au projet comportait plusieurs étapes. En premier lieu, un « diagnostic sociolinguistique » permettait d'évaluer les compétences linguistiques des enfants de même que la vitalité de la langue dans l'ensemble des communautés concernées, enquête qui impliquait les membres du groupe culturel. Dans un deuxième temps, des ateliers de revalorisation linguistique, destinés aux parents, aux enseignant-e-s et aux enfants, permettaient de choisir une activité dite culturelle à réaliser dans le cadre de l'école. Enfin, pour concrétiser cette dernière, les responsables du projet choisirent pour chaque école impliquée un conseiller culturel chargé d'organiser cette activité et d'en expliquer tous les tenants et les aboutissants en mobilisant ses connaissances culturelles et linguistiques. C'est surtout autour de ce choix que se focalisait le débat : l'idée de légitimer, par leur participation, des activités organisées par des institutions paraissait peu souhaitable aux membres qui, en même temps, désiraient garder un certain contrôle sur le projet en proposant quelqu'un qu'eux-mêmes considéraient comme compétent, en la personne du père de l'un d'eux. Un autre candidat s'était proposé, lui aussi un homme âgé d'une soixantaine d'années, et il s'agissait de démontrer que le candidat du groupe culturel était le plus apte, de par ses compétences linguistiques, sa connaissance de l'histoire locale et surtout du déroulement de certaines cérémonies. L'enjeu était important car le fait d'être nommé conseiller culturel impliquait l'accès à des ressources financières directes, les conseillers obtenant un salaire, et indirectes, car la reconnaissance des compétences culturelles pouvait faciliter la participation à d'autres projets. Les débats sur le choix de participer à ce projet soulignent les effets de la reconnaissance institutionnelle au niveau local. Ils sont susceptibles de jouer sur

des tensions interpersonnelles, souvent provoquées par la compétition pour trouver une manière d'échapper à des conditions de vie difficiles. Pour devenir un interlocuteur reconnu, il faut accepter les termes mêmes qui définissent la reconnaissance.

Les conseillers culturels finalement retenus dans l'ensemble du projet étaient tous des hommes d'un certain âge. Ils ont fonctionné comme des médiateurs entre deux mondes présentés comme séparés, celui des *Wingka* et celui des Mapuche. On retrouve dans cette idée une représentation des cultures comme des entités désincarnées, qui occuperaient des espaces exclusifs (Gupta & Ferguson, 1992) : aux Mapuche les terres familiales⁶, aux *Wingka* les espaces considérés comme publics et les propriétés collectives – en plus de leurs propriétés personnelles.

Cette distinction implicite est loin d'être anodine. En premier lieu, les espaces de rencontre publics sont des espaces genrés, dans lesquels ce sont majoritairement (voire, comme c'est le cas ici, exclusivement) des hommes qui maîtrisent l'interaction. Par opposition, l'espace familial, auquel le *mapuzungun* est rattaché, est plutôt un espace féminin. Si c'est dans la famille que devrait se transmettre la « langue maternelle », la transmission est la tâche des femmes. Ainsi la constatation du déclin linguistique est associée à la figure des mères, désignées comme responsables car elles auraient négligé d'enseigner « leur langue » et de faire de leurs enfants d'authentiques Mapuche. Tel qu'il est présenté ici, le rapport entre la catégorie des mères et celle de la « langue maternelle », le *mapuzungun*, me paraît particulièrement intéressant car elles renvoient toutes deux à l'idée d'obsolescence, de passé a-historique. S'il atteste de l'authenticité de l'appartenance, le *mapuzungun* est surtout le langage des cérémonies « authentiques », et non celui de la société « globale », pour reprendre les termes de la loi autochtone. En tant que femmes mapuche, les mères se voient assigner une place particulière dans les représentations de

⁶ Depuis 1982, toutes les « communautés » qui avaient des terres communes à plusieurs familles ont été parcellisées, il n'y a légalement plus que des propriétés individuelles.

l'autochtonie. Plus que les hommes, elles incarnent la tradition dans une dimension qui l'associe à une survivance du passé (Richards, 2006). Elles sont les représentantes paradigmatiques de l'injonction qui est faite aux autochtones de s'intégrer tout en restant « comme avant ».

L'analyse de ce projet montre qu'il agit comme révélateur de ce qui, dans l'éducation, est dévolu à la sphère familiale et ce qui relève de la sphère scolaire. Derrière son apparente évidence, la distinction entre espaces publics et privés permet, dans ce contexte, d'éviter de revenir sur la teneur des politiques publiques d'avant 1993. Depuis la proclamation de l'État chilien, et surtout dès la guerre de pacification, de virulentes politiques d'assimilation forcée et d'éradication culturelle ont été menées. Le changement de paradigme qui a fait passer le *mapuzungun* de dialecte constituant un obstacle au développement national au statut de patrimoine culturel a été si rapide qu'il a provoqué des situations paradoxales. Ainsi Isabel a eu la même enseignante que ses filles, élèves dans l'une des écoles du projet. Lorsqu'elle-même allait à l'école, parler *mapuzungun* était non seulement interdit mais encore sévèrement puni. L'enseignante se souvenait de cette époque sans pour autant la considérer comme entrant en contradiction avec son actuel engagement volontaire dans le projet en EIB. Selon elle, interdire le *mapuzungun* se justifiait par le fait que « sinon, les enfants n'auraient jamais pu apprendre à écrire ni à lire ». Maintenant, participer aux politiques interculturelles se justifie, toujours pour elle, par la nécessité de rendre leur fierté aux enfants mapuche : « ils ne veulent plus parler, ils ont honte, alors ils doivent apprendre à être fiers de leur culture ».

Conclusion

La définition des « minorités autochtones » permet d'inscrire l'imaginaire national chilien dans un double processus de légitimation. D'une part, la reconnaissance affirme la légitimité de l'État en tant qu'héritier des luttes mapuche contre l'envahisseur espagnol. De l'autre, l'adoption de la loi autochtone manifeste la

volonté de marquer un renouveau politique, significatif tant dans le contexte national qu'international. Mais la reconnaissance des « minorités ethniques » par l'État chilien apparaît aussi comme un instrument d'imposition de catégories de la société dominante. Certes, elle permet l'accès à certaines ressources, notamment matérielles, par le biais de projets interculturels, mais elle dicte surtout les conditions de l'accès à ces ressources. De plus, en tant que patrimoine national, les cultures se voient définies comme des entités désincarnées, et les revendications collectives délégitimées.

La reconnaissance des cultures autochtones comme éléments du patrimoine national fait que la protection et la promotion du *mapuzungun* deviennent des affaires publiques. En tant que génitrices et éducatrices de petit-e-s Mapuche, les mères sont désignées comme ayant failli à l'impératif de transmission culturelle, en n'enseignant pas le *mapuzungun* à leurs enfants. Cette interprétation, qui affirme la sphère privée comme en dehors de l'action des politiques publiques, permet de faire l'impasse sur le rôle de l'État dans le déclin du *mapuzungun*, et plus généralement sur les conséquences de ses politiques d'éradication culturelle.

L'analyse de la figure de la mère mapuche comme incapable de sauvegarder des éléments culturels pourtant reconnus comme patrimoine national révèle les processus de sélection qui permettent de construire l'imaginaire national chilien comme celui d'un pays à la culture métissée et respectueux de ses minorités. Elle atteste de la difficulté à réévaluer effectivement les événements historiques récents ou plus anciens, et du refus de penser une reconnaissance des peuples autochtones qui ne se bornerait pas à faire de ces derniers des objets de sauvegarde culturelle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BOCCARA G., 2002. « The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile », *Études rurales*, 163-164 : 283-304.

CHILE I., 1992. « Censo de Población », Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile.

- CHILE I., 2002. « Censo de Población », Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile.
- FOERSTER R., LAVANCHY J., 1999. « La problemática mapuche. Análisis del Año 1999 », in *Sociedad-Política-Economía*. Santiago de Chile, Departamento de Sociología, Universidad de Chile.
- GALINIER J., MOLINIÉ A., 2006. *Les Néo-indiens : une religion du III^e millénaire*. Paris, O. Jacob.
- GUPTA A., FERGUSON J., 1992. « Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference ». *Cultural Anthropology*, vol. 7 : 6-24.
- HILL J., STAATS S., 2002. « Redelineando el curso de la historia : Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos » in BOCCARA G. (éd.), *Mestizaje e Identidad en las Americas* : 13-26. Lima, Institut français d'études andines.
- JOLLY M., 1992. « Specters of Inauthenticity ». *The Contemporary Pacific*, 4(1) : 49-72.
- LAVANCHY A., 2007. *Comment rester Mapuche au Chili ? Autochtonie, genre et transmission culturelle*. Neuchâtel, Institut d'ethnologie.
- LAVANCHY J., 2001. *El rol de la lengua mapuche en Witrangé Anay!* Departamento de Antropología, Escuela de Ciencias sociales. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- LE BONNIEC F., 2003. « État de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature : portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique ». http://www.csia-nitassinan.org/download/portrait_crim_chili.pdf. (site consulté en janvier 2005).
- MARIMAN QUEMENADO P., 2002. *Parlamento y territorio mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.
- PALEY J., 2001. *Marketing Democracy. Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- PNUD, 2005. *Rapport mondial sur le développement humain*.

RICHARDS P., 2006. « Bravas, integradas y obsoletas : Mapuche Women in the Chilean Print Medias ». Conférence présentée au congrès LASA, Puerto Rico.

SEGUEL A., 2003. « Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu : (antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por empresas madereras en el territorio Mapuche, República de Chile) ».

http://www.ambientecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011_InformesEspeciales_InformeSobreForestacionEnChile.pdf (site consulté en ligne le 27.05.07).

VALDÉS M., 2000. « A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos : una respuesta posible a Villalobos ». <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/vald1.html> (texte en ligne, consulté le 06.06.2007).

VILLALOBOS S., 1983. *Breve historia de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria.

Résumé

Cet article traite des reformulations de l'imaginaire national chilien. Il aborde la question du rapport à l'histoire, de la gestion des minorités et de l'affirmation de la cohésion nationale à partir de la situation périphérique des Mapuche, principal peuple autochtone du Chili. À travers l'analyse du dispositif légal adopté en 1993 ainsi que de la version dominante de l'histoire de l'indépendance, l'auteure montre que la patrimonialisation de la culture mapuche est un dispositif qui contribue à mettre en scène une culture dénuée d'ancrage, une « culture sans peuple ».

Dans ce contexte, la figure de la mère mapuche est révélatrice des stratégies de légitimation du nouvel imaginaire national. En les désignant implicitement comme responsables de la perte d'éléments culturels emblématiques, et en premier lieu de la langue mapuche, les tenants des politiques publiques définissent la transmission linguistique comme un processus familial relevant du privé. Ce faisant, ils excluent la réévaluation des politiques étatiques avant 1993, politiques qui manifestent d'une remarquable continuité dans la poursuite d'une assimilation forcée qui se retrouve dans les projets actuels.

Mots-clefs : Chili, Mapuche, genre, autochtonie, patrimonialisation, éducation interculturelle bilingue.

Summary

Mapuche Mothers: An Essential Periphery of the Chilean National Imagination

This article deals with reformulations of the Chilean national imagination. It addresses the question of the relationship with history, the managing of minorities and the affirmation of national cohesion from the peripheral situation of the Mapuche, the main autochthonous people in Chile. Through the analysis of a piece of legislation adopted in 1993 and the dominant version of the history of independence, the author shows that the « patrimonialisation » of Mapuche culture is a mechanism that contributes to producing a free-floating culture, a « people-less culture ». In this context, the figure of the Mapuche mother reveals the legitimisation strategies of the new national imagination. By implicitly designating them as responsible for the loss of emblematic cultural items, in the first place the Mapuche language, the defenders of public policies define linguistic transmission as a family process that is a matter falling within the private sphere. In so doing, they rule out a re-evaluation of pre-1993 state policies. The latter show a remarkable continuity in the pursuit of forced assimilation which is found again in the current proposals.

Key-words: Chile, Mapuche, gender, autochthony, « patrimonialisation », bilingual intercultural education.

* * *

HISTOIRES DE VIE HARKIES, OU L'INSTITUTIONNALISATION D'UNE IDENTITÉ D'ÉTAT

Giulia FABBIANO
CADIS (EHESS-CNRS)

Nordine était un immigré algérien n'ayant pas la nationalité française, mais ayant droit aux allocations des anciens combattants. Il est décédé à Avignon, son corps a été veillé chez sa famille qui réside à Mas Thibert et enterré au carré musulman du village. Sa femme et ses enfants l'avaient rejoint en France en 1968, quelques années après son émigration. Il avait quitté les Beni-Boudouanes en homme seul après une période de détention : incarcéré à la fin de la guerre d'Algérie par le FLN. Il a avait été, comme la plupart des hommes de sa tribu¹, un supplétif de l'armée française.

L'hadj Belkacem, le frère de Nordine, est algérien. Il habite, avec sa famille, à la périphérie d'El Ataf, à El Chika Ben Yahya, au pied du complexe montagneux de l'Ouarsenis, dans un véritable « palais » d'immigrés, protégé par une haute muraille. Il a construit sa maison, qui dispose de tous les comforts, dont l'eau courante dans un pays où l'eau est un bien rare, après être retourné avec sa famille en Algérie, contre la volonté de ses enfants, en 1971. En 1962 il avait été « rapatrié » avec tant d'autres de sa tribu des Beni-Boudouanes en France et il s'était installé à Mas Thibert,

¹ Le terme « tribu » peut apparaître équivoque ou détourné, son utilisation ici reprend cependant le langage emic. Les trois histoires de vie, brièvement présentées, sont celles de trois hommes de la tribu des Beni-Boudouanes, dans l'Ouarsenis, administrée pendant la guerre d'Algérie par le Bachaga Boualam. Cf. Fabbiano (2006).

sans jamais demander la nationalité française. Il avait été, pendant la guerre d'Algérie, un supplétif de l'armée française.

L'hadj Abder, vieil homme âgé à la chéchia blanche, est un harki. Il habite avec sa famille à Mas Thibert. Il est l'oncle paternel de Nordine et de l'hadj Belkacem. Il avait été « rapatrié » en 1962 avec les hommes de sa tribu pour avoir été harki pendant la guerre.

Quarante-cinq ans après la fin de la guerre d'Algérie le terme « harki »² *survit* dans l'espace social et public français en mémoire d'un passé qui reste présent, dans le même temps qu'il *surgit* comme une nouvelle assignation identitaire. Sa charge sémantique est doublement équivoque, il devrait désigner les autochtones algériens supplétifs de l'armée française entre 1955 et 1962, mais il désigne les citoyens français ayant servi dans des troupes supplétives, ainsi que leurs descendants. Il est un terme essentialisé qui parle à la fois du présent au passé, en mêlant les temps du discours et en arrêtant l'existence de ceux qui le portent à une séquence chronologique bien précise. Les fonctions civiles et militaires assumées pendant la guerre d'Algérie se transforment en France en attribut, puis en propriété transmissible de génération en génération (Fabbiano, 2007). L'élément de l'enrôlement – ou de l'« engagement » comme on aime dire bien plus souvent – fonderait l'autorité d'une telle transformation et de la rupture qui en résulte avec le monde de l'immigration algérienne « traditionnelle ».

Ainsi a-t-on opéré la réduction suivante : un immigré « est essentiellement une force de travail » (Sayad, 1991 : 61),

² L'étymologie de « harki » dérive du mot arabe *harka*, qui signifie le mouvement, l'état de l'action, employé depuis le début du XX^e siècle pour indiquer les troupes de milice levées par une autorité politique et religieuse. Dès 1914, il a été utilisé pour nommer les troupes de supplétifs renforçant l'armée régulière dans l'armée française d'Afrique du Nord. Lors de la guerre d'Algérie, les harkas ne seront qu'une unité de supplétifs de l'armée métropolitaine, à côté des groupes d'autodéfense (GAD), des groupes mobiles de sécurité (GMS), qui se sont substitués aux groupes mobiles de protection rurale (GMPR), des *maghzens*. Par synecdoque, le mot harki désigne aujourd'hui tous les enrôlés des différents corps.

sympathisant ou actif, pendant la guerre d'Algérie, dans les milieux indépendantistes algériens, tandis qu'un harki est un Français de souche nord-africaine utilisé pour pacifier l'Algérie³, devenu par la suite un fidèle défenseur de la patrie, ou un traître, les deux points de vue s'équivalent⁴. Autrement dit, le travail – en dehors des frontières nationales d'appartenance – vient à être la justification même de l'immigré (*ibid.*) et l'*engagement* la justification même du harki ; justification de leur être, mais aussi et surtout justification de leur être-là, c'est-à-dire sur le territoire hexagonal. Dès lors, la présence des ressortissants de l'ex-colonie est classée, ordonnée, catégorisée en raison de deux actions : celle d'émigrer pour travailler et celle de s'enrôler, qui sont rendues incompatibles, bien qu'elles ne relèvent pas du même domaine.

Or, comme les histoires de vie de Nordine, de Belkacem, d'Abder – exemplaires à ce propos – le montrent, ce processus d'étiquetage exclusif est moins une évidence, qu'une équation historiquement et institutionnellement construite. Nordine, Belkacem et tant d'autres qui ont revêtu l'uniforme français pendant la guerre d'Algérie, autrement dit qui *ont été harkis*, ont pu par la suite devenir des Algériens s'ils n'ont jamais quitté leur pays et ont survécu aux violentes représailles au lendemain de l'indépendance, ou bien s'ils sont rentrés en Algérie après avoir été « rapatriés » en métropole, ou encore ils ont pu devenir des immigrés s'ils se sont rendus en France individuellement après les vagues de « rapatriement » collectif. Abder en revanche *est un harki*. L'hétérogénéité des

³ Je détourne ici les propos du général Challe exprimés dans une directive du 22 décembre 1958 : « L'utilisation des Français de souche nord-africaine (FSNA) est d'abord un impératif moral. Nous ne pacifierons pas l'Algérie sans les Algériens. [...] Le meilleur chasseur du "fellagha" est le FSNA. Le FSNA sera donc utilisé au maximum sous toutes ses formes : appelés, engagés, harkis, GMS, *moghaznis*, autodéfense ». Le général Challe cité in Méliani (1993 : 18).

⁴ La représentation du harki comme fidèle défenseur de la patrie fait écran à celle du harki comme traître historique de la nation algérienne, les deux s'appuyant sur une politisation manichéenne et une idéologisation des raisons de l'enrôlement, en dépit de la complexité de la situation coloniale et de l'organisation sociale autochtone.

trajectoires des anciens supplétifs, une fois dissoutes les dernières harkas et les autres corps autochtones, dément ce que le discours social continue à entretenir, à savoir l'essentialisation de « l'engagement profrançais ».

Force est de constater donc, qu'à l'heure actuelle les harkis ne sont pas ceux qui entre 1955 et 1961 se sont enrôlés de gré ou de force dans les rangs de l'armée coloniale ; si le fait d'*avoir été harki* est sans doute une condition nécessaire, il n'est pas pour autant une condition suffisante pour *être harki* aujourd'hui en France. Le remaniement de cette donnée factuelle et circonstanciée qui est l'enrôlement profrançais en label identitaire est moins un automatisme, que l'œuvre de la gestion postcoloniale mise en place à l'égard de ces « immigrés de leur pays que la France a pris en charge »⁵. Cette gestion s'articule autour de deux moments bien précis : le déplacement vers la métropole des anciens supplétifs, dénommé improprement « rapatriement », et leur installation, pour laquelle le langage officiel fait état d'opération de « reclassement » ou de « recasement ».

La façon dont l'exode des anciens supplétifs a – ou plutôt n'a pas – été organisé fournit les premiers éléments de compréhension des politiques successives. Désignés comme « des éléments indésirables »⁶, exposés aux vengeances de la population et aux persécutions des vainqueurs, ils n'ont pas été comptabilisés dans le plan de rapatriement prévu pour les Européens d'Algérie. Ainsi, dès les premières arrivées, imposées par l'urgence et l'insécurité, toute autre *infiltration* – selon les termes de Louis Joxe, jadis ministre d'État chargé des Affaires algériennes – des harkis vers la France a été officiellement interdite, en raison de la saturation des possibilités d'absorption d'une part, et de leur inadaptation à la vie française d'autre part. La priorité accordée aux départs des pieds-noirs et aux autochtones les plus menacés, dont les notables

⁵ Propos du secrétaire d'État à l'agriculture (1962) repris par Abdellatif (1988).

⁶ Propos de Louis Joxe, ministre d'État chargé des Affaires algériennes, au Conseil des ministres, le 24 mai 1962.

locaux (Buis, 1993), a empêché à la majorité l'accès aux filières officielles du « rapatriement ». Il ne leur restait alors pour gagner la métropole que la bonne foi des militaires, pour la plupart réservistes, qui, dans l'urgence, ont mis en place le départ du plus grand nombre, ou bien l'activation des réseaux de l'immigration. Bien que le dispositif officiel de « rapatriement » n'ait atteint qu'une minorité parmi les supplétifs et leurs familles, une fois en France, tous deviendront des « rapatriés d'origine nord-africaine », pour les distinguer des rapatriés d'origine européenne, et bénéficieront de la réintégration de la nationalité française après une déclaration de volonté au tribunal d'instance. En revanche tous ne feront pas l'objet de la même politique d'accueil ; seulement ceux acheminés par les autorités militaires de manière officielle ou officieuse seront, en vue de leur *assimilation*, pris en charge par les autorités, les autres se ventileront par leurs propres moyens dans le territoire national.

Le « rapatriement » est donc une autre condition nécessaire pour être *harki*, mais encore non suffisante car, comme le suggère Catherine Wihtol de Wenden « là où la dispersion a réussi, la population "harkie" a disparu des listes de demandeurs d'aides ou des prestations spécifiques et s'est fondue dans la population [...] sans s'enfermer dans une revendication identitaire paralysante » (1991 : 8). En revanche, où la dispersion n'a pas réussi, la population harkie n'a pas disparu des listes de demandeurs d'aides et s'est enfermée – n'aurait-elle pas plutôt été enfermée ? – dans une assignation identitaire paralysante. L'appartenance à cette nouvelle catégorie de nationaux n'est alors réellement déterminée que par l'action des mesures de reclassement, imposées initialement pour faire face aux exigences d'un accueil massif à l'égard de gens présentant « toutes les caractéristiques du sous-développement : analphabétisme, absence de qualification professionnelle, etc. » (Abdellatif, *op. cit.* : 7). Le système de recasement se formalisera, par décision d'une commission interministérielle⁷, dans l'attribution

⁷ Commission réunissant le 13 juillet 1962 des représentants du ministère des Rapatriés, du ministère du Travail et de la Santé.

de la tutelle légale des « rapatriés » installés dans les camps au ministère des Rapatriés, « personne morale assurant la charge permanente des familles »⁸. Une note de septembre 1962 indique le double objectif des camps de transit : « 1) l'hébergement temporaire des familles en attendant leur dispersion vers une destination définitive ; 2) le triage des nouveaux débarqués en instance d'acheminement vers d'autres lieux [...] ». Des anciens campements militaires sont, alors, mobilisés pour un premier accueil et « lorsque les circonstances l'exigent, un hébergement collectif peut être organisé au profit de certaines catégories de Français rapatriés qui ne seraient pas en mesure d'assurer individuellement leur hébergement et leur reclassement professionnel [...] »⁹. Ainsi se bâtissent, sous la tutelle institutionnelle, soixante-quinze hameaux de forestage, qui associent l'hébergement des familles au travail des hommes¹⁰, quarante-deux cités urbaines et deux centres qui rassemblent les « *déchets* et *déshérités* de la population musulmane rapatriée d'Algérie [...] incapables d'être reclassés dans un circuit économique normal et livrés à l'oisiveté et à ses succédanés (jeu, boisson) »¹¹, c'est-à-dire vieux, infirmes et veuves.

La gestion des familles à l'intérieur de ces poches d'exclusion en marge de la nation articule les principes de l'assistance et de l'action sociales à ceux du contrôle social et politique, autrement dit les mesures dispensées pour l'adaptation au nouveau contexte (hébergement et travail) s'accompagnent d'une politique de

⁸ Le chef du Service des Français d'Indochine et Musulmans (SFIM) se prononce à ce sujet à la cour des comptes : « L'État français prenant totalement en charge ces musulmans et leurs familles (logement, nourriture, soins, etc.), il ne paraissait pas nécessaire ni opportun de leur verser les sommes relativement importantes que, *dans leur imprévoyance bien connue*, ils auraient risqué de gaspiller inutilement », cité in Samra & Finas (1987 : 34). Souligné par nous.

⁹ Décret n° 62 938 du 8 août 1962.

¹⁰ Les travaux de forestage effectués par les hommes hébergés dans les hameaux n'étaient pas assimilés à du travail salarié, relevant plutôt du régime de l'action sociale.

¹¹ Lettre du ministre de l'Intérieur au ministre des Affaires sociales, le 11 janvier 1966, citée in Samra & Finas (*op. cit.* : 51). Souligné par nous.

moralisation, de surveillance et d'encadrement, selon une pratique déjà expérimentée avec l'immigration algérienne (Sayad, 2004 ; voir aussi House, 2004 ; Spire, 2005). L'administration est alors confiée à du personnel recruté parmi les « anciens » d'Algérie¹² en raison de la « connaissance approfondie de la mentalité musulmane ».

Un double souci parfaitement contradictoire définit l'économie du reclassement, celui de la dispersion et celui du regroupement (Charbit, 2006 : 80), en traduisant cependant l'univoque aspiration assimilationniste de l'époque. Ce n'est qu'en regroupant, c'est-à-dire en mettant en place un encadrement social et sanitaire, tout en faisant attention de « ne pas mettre dans les hameaux des familles de même origine, [car] l'implantation de membres trop nombreux d'une même famille amène inévitablement en cas de difficultés les membres de cette famille à faire bloc, et de ce fait, à opposer une résistance accrue en cas d'application de mesures de discipline »¹³, que la dispersion des familles pourra par la suite se réaliser. Or, l'exigence initiale, sanctionnée par une juridiction d'exception et de tutelle étatique, au lieu d'acheminer les anciens supplétifs et leurs proches vers le droit commun et de les ventiler sur l'ensemble du territoire, s'est institutionnalisée en pratique d'assistanat. En quarante-cinq ans, circulaires et rapports ministériels, ministères, délégations, bureaux et institutions administratives spécifiques¹⁴ se sont malencontreusement succédé

¹² Les pratiques utilisées à l'égard des « rapatriés » calquent celles déjà mises en place à l'égard de la main-d'œuvre nord-africaine pendant la colonisation. Se réactualisent dans un cas comme dans l'autre les consignes établies en terre algérienne dans la gestion de la population indigène et concrétisée par l'instauration des « bureaux arabes » (en 1844), dont la fonction était à la fois de renseigner « sur l'esprit des populations » et de « pourvoir à l'administration des tribus ».

¹³ Propos d'un inspecteur du Service des Français Musulmans (SFM) en 1964, cité in Samra & Finas (*op. cit.* : 49).

¹⁴ Il serait impossible ici de fournir un historique détaillé de mesures spécifiques conçues à l'égard des anciens supplétifs et de leurs familles, ainsi que des institutions qui les ont eu en charge. Il suffira de mentionner que les questions relatives aux rapatriés sont prises en charge par le

dans la gestion de cette altérité nationale sans parvenir à réabsorber l'écart socio-économique d'avec la population autochtone. En revanche, la relégation et le regroupement ont inauguré la formalisation des harkis en tant que collectivité.

L'assignation identitaire n'est cependant pas que l'effet d'une volonté politique qui, sous couvert de prôner l'intégration et la protection des familles des anciens supplétifs, a étiqueté, catégorisé, distingué. La construction d'une nouvelle forme d'identitarisme ne saurait pas s'expliquer sans prendre en compte la dimension mémorielle, dans ses us et ses abus. L'amnésie officielle qui a couvert pendant presque quarante ans l'entreprise coloniale et son dépassement a également atteint le sort des harkis. Néanmoins, « oublier », cette drôle d'injonction de la mémoire coloniale, n'a pu empêcher le retour du refoulé : « tout se passa – observe Raphaëlle Branche – comme si les différents canaux qui avaient drainé, séparément et de manière souterraine, des pans entiers de mémoire sur la guerre, faisaient surface, dans les années 1990, en déversant leurs poids d'histoires et d'interrogations, de désirs de reconnaissance et de revendication, dans un même fleuve irriguant l'ensemble de la société française » (Branche, 2005 : 39). Depuis, les paroles se sont succédé, les commémorations ont été admises dans l'agenda officiel, de sorte que « la mémoire de la guerre d'Algérie semble accéder à une forme de permanence, à une inscription dans l'espace public et culturel » (Rosenman, 2004 : 7). Les harkis n'y échappent pas. Dès juin 1994, « la République française témoigne sa reconnaissance envers les rapatriés anciens membres des formations supplétives et assimilés ou victimes de la captivité en Algérie pour les sacrifices qu'ils ont consentis » ; et le 25 septembre 2001 elle

ministère des Rapatriés (1962-1964), le ministère de l'Intérieur (1964-1966), le ministère des Affaires sociales (1966-1967), le ministère du Travail (1967-1976), le secrétariat d'État aux rapatriés (1976-1988), la Délégation aux rapatriés (1988-1991) et enfin depuis 2002 le Haut Conseil aux rapatriés, par l'intermédiaire du SFIM, qui devient SFM, avant de se transformer en bureaux d'information, d'aide et de conseil pour les Français musulmans (BIAC), qui seront supprimés pour mauvaise gestion de fond et remplacés par des délégués régionaux sous l'autorité des préfets.

reconnaît l'abandon « qu'elle n'a pas su empêcher »¹⁵, tout en leur rendant hommage pour le choix de la France exprimé il y a quarante ans.

En moins de quatre décennies, les harkis sont passés d'éléments indésirables à fidèles défenseurs de la patrie, de grands absents du discours national à protagonistes de l'œuvre accomplie par la France en Algérie, sans que leur situation quotidienne marquée par l'exclusion et la marginalité ait véritablement changé. Le changement profond est intervenu plutôt dans le glissement sémantique du terme « harki », qui désigne désormais une nouvelle catégorisation identitaire auparavant inexistante, ainsi qu'une entité collective, sinon même une véritable communauté nationalisée tout en restant porteuse d'altérité, résultant à la fois de l'institutionnalisation progressive et défaillante de l'exigence de mettre en place rapidement un système de reclassement et de l'institutionnalisation d'une mémoire d'État du conflit franco-algérien.

À partir de ce moment, les harkis ne sont plus seulement officiellement reconnus comme des hommes qui se sont battus pour la France et pour les idéaux qu'elle représente¹⁶, en occultant ainsi l'hétérogénéité des facteurs de l'enrôlement, mais ils sont officiellement reconnus – et donc différenciés – comme une composante identitaire de la nation. S'il est vrai que « on ne naît pas harki : on le devient entre 1955 et 1961 » (Hamoumou, 1993 : 44), une fois devenu on peut l'être à jamais. L'engagement – car le mot s'impose – se fait propriété substantielle et dissimule alors, par-delà les histoires individuelles, les ruses de ce processus d'institutionnalisation identitaire, autrement dit de l'articulation bien plus complexe entre le comportement profrançais, le « rapatriement » et le dispositif d'accueil.

¹⁵ Extrait du discours prononcé par le président de la République française Jacques Chirac aux Invalides à Paris, lors de la première journée nationale d'hommage aux harkis et à leurs familles, le 25 septembre 2001.

¹⁶ *Idem.*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDELLATIF S., 1988. « *Un isolat contemporain* » : les Français-Musulmans. Rapport intermédiaire remis à la Direction du Patrimoine ethnologique, ministère de la Culture.
- BRANCHE R., 2005. *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?* Paris, Seuil.
- BUIS G., 1993. « La tragédie des harkis », in AGERON C.-R. (dir.), *L'Algérie des Français*. Paris, Seuil : 313-317.
- CHARBIT T., 2006. *Les harkis*. Paris, La Découverte.
- FABBIANO G., 2006. *Des générations postalgériennes. Discours, pratiques, recompositions identitaires*. Thèse de doctorat en sociologie et en anthropologie. Paris, EHESS, Università degli studi di Siena.
- FABBIANO G., 2007. « De l'indigène colonial aux générations postalgériennes. Processus d'identification et de différenciation des descendants de harkis et d'immigrés », *Migrations Société*, 19(113) : 95-110.
- HAMOUMOU M., 1993. *Et ils sont devenus harkis*. Paris, Fayard.
- HOUSE J., 2004. « Contrôle, encadrement, surveillance et répression des migrations coloniales : une décolonisation difficile (1956-1970) », *Bulletin de l'IHTP*, 83.
html : http://www.ihtp.cnrs.fr/dossier_monde_colonial/house.html
- MELIANI A., 1993. *Le drame des harkis, la France honteuse*. Paris, Éd. Perrin.
- ROSENMAN A. D., 2004. « Au sein d'un récit qui serait aussi vaste... », in ROSENMAN A. D. et VALENSI L. (dir.), *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire*. Paris, Bouchène : 7-14.
- SAMRA M. A., FINAS F.-J., 1987. *Regroupement et dispersion. Relégation, réseaux et territoires des Français-Musulmans*. Rapport remis à la Caisse nationale des allocations familiales.
- SAYAD A., 1991. *L'immigration ou le paradoxe de l'altérité*. Bruxelles, De Boeck.
- SAYAD A., 2004. « L'immigration en France, une pauvreté "exotique" », in KADRI A. & PREVOST G. (dir.), *Mémoires algériennes*. Paris, Syllepse : 121-151.

SPIRE A., 2005. « D'une colonie à l'autre. La continuation des structures coloniales dans le traitement de la migration algérienne en France après 1945 » in WEIL P. & DUFOIX S., (dir.), *L'esclavage, la colonisation et après... France, États-Unis, Grande-Bretagne*. Paris, PUF : 387-409.

WIHTOL DE WENDEN C., 1991. « Harkis : le paradoxe identitaire », *Regards sur l'actualité*, 175 : 33-43.

Résumé

Quarante-cinq ans après la fin de la guerre d'Algérie le terme « harki » *survit* dans l'espace social et public français en mémoire d'un passé qui reste présent, dans le même temps qu'il *surgit* comme une nouvelle assignation identitaire. Sa charge sémantique est doublement équivoque, il devrait désigner les autochtones algériens supplétifs de l'armée française entre 1955 et 1962, mais il désigne les citoyens français ayant servi dans des troupes supplétives. Le remaniement de la donnée factuelle et circonstanciée qu'est l'enrôlement dans les rangs français en label identitaire, véritable opération d'institutionnalisation de l'altérité, ne saurait s'expliquer sans prendre en compte la gestion postcoloniale mise en place à l'égard des familles des anciens supplétifs d'une part et la dimension mémorielle, dans ses us et ses abus, d'autre part. L'articulation de ces deux éléments permet d'affirmer que si le fait d'*avoir été harki* est sans doute une condition nécessaire, il n'est pas pour autant une condition suffisante pour *être harki* aujourd'hui en France.

Mots-clefs : anciens supplétifs, harkis, postcolonialisme, mémoire, identité, catégorisation, institutionnalisation identitaire.

Summary

Harki Life Histories, or The Institutionalisation of a State Identity

Forty-five years after the end of the Algerian war the expression « harki » *survives* in the French social and public sphere in memory of a past which remains present, at the same time as it suddenly *appears* as a new assigned identity. Its semantic charge is doubly ambiguous: it should be used to refer to the autochthonous Algerians who enrolled as auxiliary soldiers in the French army between 1955 and 1962, but it refers to French citizens who

served in these auxiliary troops. The reworking of a specific factual circumstance, enrolment in the French army, into an identity label – a veritable institutionalisation of otherness – cannot be explained without taking into account, on one hand, the postcolonial management of the former auxiliary soldiers' families and, on the other, the memorial dimension, with its uses and abuses. The articulation of these two elements makes it possible for us to assert that if the fact of *having been harki* is undoubtedly a necessary condition, it is nevertheless not a sufficient condition for *being harki* today in France.

Key-words: former auxiliary soldiers, *harkis*, postcolonialism, memory, identity, categorization, institutionalisation of identity.

* * *

DE LA CONTINUITÉ ENTRE DEUX PRESCRIPTIONS De l'« intégration » à l'« identité nationale »

Jacques LEMIERE
Université des sciences et technologies de Lille
CLERSÉ

Il convient de prendre en compte le caractère non hasardeux et, plus encore, stratégique, de la présence du mot « intégration » juste avant le mot « identité nationale » dans l'intitulé du nouveau « ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement » qui a été instauré au printemps 2007 en France.

La thèse ici défendue est que la catégorie d'« identité nationale » se présente avant tout dans cet intitulé – et qu'elle y tient sa possibilité même –, en tant que version tendue et extrémiste de la catégorie d'« intégration »¹, qui a été au centre d'un travail étatique, répété et continu, de construction identitaire depuis environ vingt-cinq ans en France, elle-même rendue possible par un usage pervers du mot « immigration ». Si elle n'est pas contestable, la rupture portée, dans cet intitulé, par « identité nationale » est en même temps totalement préparée par le large consensus dont a

¹ On a remarqué que quand, au cours de sa campagne, le 8 mars 2007, le candidat Sarkozy à l'élection présidentielle a proposé la création d'un « ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale », la partie de ses soutiens qui a semblé s'effrayer de cette perspective (comme Simone Veil) a proposé comme alternative l'idée d'un « ministère de l'Immigration et de l'Intégration ».

bénéficié et dont bénéficie encore, dans la société française, la catégorie d'« intégration ».

Il faut donc faire retour sur l'intitulé même du nouveau ministère, c'est-à-dire sur les quatre composantes de cet intitulé, et sur l'ordre même dans lesquelles elles apparaissent : cet ordre est d'une logique implacable, du point de vue de ses concepteurs. Et dans ce retour, on verra que ce n'est pas la seule introduction de la catégorie d'« identité nationale », avec la jonction qui est opérée entre « identité nationale » et « immigration », qui doivent susciter la réflexion et la critique : c'est le continuum même de « intégration » à « identité nationale » qu'il convient d'interroger.

Immigration

Dans l'intitulé du nouveau ministère, le terme « immigration » lui-même ne constitue plus la seule désignation objective d'un domaine de compétences ministérielles : il y a déjà bien longtemps que, dans leurs usages sociaux en France, les mots « immigré » et « immigration » ont cessé de n'avoir qu'une signification démographique ou sociologique, pour produire des effets directement politiques, qui sont des effets de séparation et de proscription.

« Immigré » est désormais, et depuis trop longtemps, un mot sans relation au réel. On continue ainsi de parler de jeunes « immigrés » pour désigner des jeunes qui sont nés en France, alors qu'ils sont pour la plupart français de nationalité, et la conscience de cet écart conduit à la formule « jeunes issus de l'immigration », qui, sur le fond, ne règle rien. Le ministre de l'Intérieur cherchait ainsi, chez les jeunes émeutiers de novembre 2005, des « immigrés » à reconduire dans leur pays.

Si, aujourd'hui, par l'usage du mot « immigré », on ne désigne le plus souvent ni une nationalité (puisque sont nommés immigrés des Français), ni le fait d'être né à l'étranger et d'être venu s'établir durablement en France (puisque sont nommés avec insistance « immigrés » des personnes nées en France), c'est donc qu'on désigne par ce mot des gens qu'on va symboliquement

exclure d'un groupe auquel ils appartiennent pourtant : les gens qui vivent en France. La capacité excluante du mot « immigré » procède de la charge dont s'est affectée le mot « immigration » lui-même.

« Immigration ». En France, les années 1980 ont connu le développement du processus politique par lequel l'immigration a été constituée comme « problème », sous le nom de « problème de l'immigration » ou de « problème immigré » – problème qui, comme tout problème, doit recevoir une solution.

L'ensemble des partis de gouvernement ont accepté de s'inscrire dans la thématique de l'immigration telle qu'elle a été portée en France, comme thématique d'extrême droite, par le Front national : un Premier ministre socialiste pouvait alors déclarer à la télévision que Le Pen « pose les vrais problèmes », même s'il « n'y apporte pas les bonnes solutions ». C'est le maniement ainsi partagé du terme d'« immigration » qui a créé, sur cette question ainsi construite comme « problème », un continuum parlementaire, du Parti socialiste au Front national, qui a abouti, en termes électoraux, à la situation du 21 avril 2002, puis à la victoire sarkozyste à l'élection présidentielle de 2007.

Pendant ces vingt-cinq années, et au premier chef du fait de la politique de l'État en matière de droit d'entrée, de droit de séjour des étrangers et de code d'obtention de la nationalité française, « immigration » est devenu (avec « immigré ») le nom consensuel qui a servi de support à des désignations séparatrices entre des gens réels (les Français/les immigrés), comme à des législations et politiques discriminatoires vis-à-vis d'une partie de ces gens (« les immigrés ») du fait même que ces mots « immigré » et « immigration » étaient devenus le nom d'un problème.

La catégorie d'« intégration », pratiquée sous la forme d'une injonction par l'État, conduit alors les politiques gouvernementales à tracer une ligne de séparation normative, et artificielle, entre ceux qui peuvent (ou doivent) être « intégrés » et ceux qui ne peuvent (ou ne doivent) pas l'être.

Intégration

La catégorie d'« intégration » s'est imposée sur le terrain déblayé par la construction de l'immigration comme problème. Cette catégorie, utilisée par les partis de gouvernement au moment où, de son côté, le Front national mettait en circulation la catégorie d'« identité nationale », est devenue la référence dominante pour autant que s'effaçait le dispositif classiste des représentations de la société (classes sociales), de la politique (conflits de classes, alliances de classes) et de l'État (l'État de classe).

Édifiées contre ces représentations de type classiste, les politiques dites d'« intégration » sont porteuses, par construction, de procédures d'exclusion, du fait même que intégration et exclusion font couple, et que ce couple intégration/exclusion est véritablement le solde conceptuel du passage du classisme au postclassisme². Elles engagent une conception très particulière du rôle de l'État, et du lien entre norme sociale et politique publique : des discours et des pratiques de proscription véritable y sont compatibles avec les dispositifs et les discours de l'intégration par « respect des différences culturelles ».

L'usage politique et prescriptif de la catégorie d'« intégration » a alors permis, dans ce contexte postclassiste, la mise en invisibilité de l'*être social* des étrangers (« des gens qui travaillent et vivent ici ») au profit de la mise en visibilité de leur

² J'utilise « postclassisme » dans le sens que lui donne Sylvain Lazarus dans ses travaux théoriques d'anthropologie de la politique (*Anthropologie du nom*, 1996. Paris, Le Seuil). Le postclassisme met fin au classisme non seulement comme problématique objective et subjective des classes sociales, de leurs conflits et de leurs alliances, mais aussi comme problématique de représentation de l'idée de société et de représentation de l'État. Sylvain Lazarus établit que le phénomène de détachement du nom « immigré » de son assise classiste, au seuil des années 1980, est le solde du passage de l'État classiste parlementaire à l'État parlementaire consensuel, qui ouvre, par absence de prescription politique, à une crise de l'État).

être *culturel, religieux* et allogène (« des musulmans », « des polygames » ...)³.

La catégorie d'« intégration » a ainsi été, dans les représentations, l'outil central de légitimation des législations et des pratiques administratives, chaque fois plus contraignantes, concernant le droit de séjour des étrangers, et d'autres mesures, comme l'interdiction du port du foulard islamique.

Elle a toujours été présentée par les gouvernements et les partis de gouvernement comme le versant positif et ouvert de ce dont les lois sur le droit de séjour et sur l'asile (Pasqua, Debré, Chevènement, Sarkozy...) constituaient le versant répressif et restrictif. La « politique de l'immigration » aurait deux versants, deux volets de tonalité différente, mais ils constituent en fait les deux faces de la même pièce.

³ Dans ce processus, une place particulière revient à l'année 1983 : cette année commence par la qualification comme « étrangère aux réalités sociales de la France » par le Premier ministre socialiste Pierre Mauroy (premier chef de gouvernement de la gauche revenue au pouvoir en 1981), et comme « grève chiite » par son ministre de l'Intérieur, Gaston Defferre, d'une grève qui porte sur des motifs purement sociaux et professionnels (la qualification comme P1 de leur poste d'OS) et qui est menée par des ouvriers spécialisés des ateliers de peinture de l'usine d'automobiles de Renault, à Flins, dans l'ouest parisien (des OS qui se trouvent être d'origine étrangère et de confession musulmane sunnite) ; elle connaît ensuite des élections municipales, qui sont placées sous l'effet de la mise en tension de la société civile par ces déclarations déstabilisantes venues du sommet de l'État : droite et gauche rivalisent, en mars, sur le thème du « contrôle de l'immigration sauvage », avec pour résultat le premier score important de Le Pen à une élection (10% des voix dans le XX^e arrondissement de Paris, après une campagne axée sur le thème « les étrangers, dehors ! ») puis la première participation d'un élu du Front national à une municipalité (à l'élection partielle de Dreux à l'automne 1983) ; l'année se termine par l'identification, jusqu'alors inédite, dans le « plan social » des usines d'automobiles Talbot, à Poissy, en janvier 1984, de la suppression d'emplois d'ouvriers spécialisés avec une prime de retour au pays d'origine, sur fond d'attaques de ces ouvriers par une maîtrise et des régisseurs qui, dans les ateliers, crient « Les Arabes à la Seine, les Arabes au four ».

D'un côté, des dérèglements sont introduits par l'État sur la question des conditions requises pour l'attribution des titres de séjour ; et sur celle de l'attribution de la nationalité française (avec des critères exorbitants d'« insertion dans la société française » qui conduisent, par exemple, au rejet de demandes de naturalisation française présentées par des femmes de plus de 30 ans, qui sont arrivées à l'âge de 6 mois en France, qui ont fréquenté l'école en France, et qui sont déjà mères de famille, leurs demandes sont rejetées sous prétexte d'exercice discontinu d'un travail salarié).

De l'autre, on voit se développer l'idée insistante, dans les politiques des partis et des gouvernements, que ces mêmes gens devraient aussi « se mettre en règle » pour vivre ici : non seulement se mettre en règle sur la question des titres de séjour, mais aussi se mettre en conformité avec des normes culturelles et sociétales. On institue donc des règles applicables à des gens désignés comme non conformes à ces normes.

On peut citer la possibilité pour les préfetures de retirer leurs cartes de séjour à des gens de très longue date installés en France, sous des prétextes comme la menace à l'ordre public (la double peine) ou la vie en état de polygamie (selon la loi Pasqua de 1993, disposition maintenue dans les lois suivantes)⁴ ; ou encore les politiques menées contre l'habitat de type foyer de travailleurs

⁴ En déclarant hors norme, avec la loi Pasqua de 1993, le mariage coutumier polygame, jusqu'alors accepté en France (en tant que mariage non contracté en France), on ôte leur carte de résident de dix ans, contre une carte temporaire d'un an, à des ouvriers qui travaillent dans cette usine sans discontinuer depuis trente ans ou plus, comme nous l'avons établi dans une enquête menée autour de l'usine MCA de Maubeuge (où on monte les véhicules *Kangoo* de Renault) ; et on prive leur seconde épouse, en même temps que du droit de travailler, de la carte de résident de dix ans qui lui a été attribuée légalement à son arrivée en France, par la préfecture du Nord, avant 1993, au titre du regroupement familial. C'est une circulaire du gouvernement Jospin qui, en avril 2001, contraint les secondes épouses, mères d'enfants français et d'enfants nés en France, soit à divorcer, soit à se séparer physiquement, soit à retourner dans le pays d'origine, au moment où vient à échéance le renouvellement des cartes de résident qui leur avaient été préalablement attribuées.

étrangers : il y a quelques années, par exemple, un maire d'une grande ville de la banlieue parisienne a pu présenter comme « antirépublicaine » la prétention de vouloir vivre dans un foyer de travailleurs (c'était l'affaire du foyer de la Nouvelle France à Montreuil) et c'est toute la politique dite de réhabilitation des foyers qui s'accompagne de la destruction, dans ces foyers, de toute vie communautaire ; on peut citer enfin la législation interdisant le port du voile/foulard à l'école⁵.

La catégorie d'intégration bouleverse la conception antérieure des relations entre État et société, ce qui marque une crise de l'État dans ses rapports à la société : « intégration » met en avant, à côté de l'idée d'État, une idée de la société et de sa culture, qui engendrerait par elle-même des normes, isolables de gens réels qui composent cette société, ou arbitrairement prélevées sur une partie des gens qui la composent.

Avec l'idée d'« intégration », on admet que l'État pourrait demander à la société de fonctionner comme norme d'elle-même, à partir d'une « communauté » artificiellement constituée, et érigée en norme pour les autres : le maire qui veut délégitimer la prétention d'ouvriers africains de sa commune de vivre dans un foyer de travailleurs (un foyer ouvrier qui leur permet le développement d'une base minimale de vie collective) va devoir finalement dénier que *tous* les gens qui vivent dans sa commune forment un ensemble. Car une fois posé l'ensemble constitué de tous les résidents du territoire de sa commune, il va couper en deux cet ensemble selon le critère national : poser qu'il y a dans sa commune d'un côté « les Français », censés fixer la norme aux autres, et de l'autre les Africains (« les Maliens ») ; il va disposer en face-à-face ces deux parties renvoyées chacune à ses

⁵ Ce n'est pas seulement le contenu lui-même de cette législation qui est ici convoqué comme exemple, mais aussi l'esprit de cette législation (tel qu'il s'est exalté à travers la mobilisation d'opinion qui, pendant plus de six mois, a préparé son adoption) et le choix lui-même de la procédure législative, quand cette question était préalablement régulée par la voie réglementaire : un tel choix politique permet une longue mobilisation de l'opinion.

caractéristiques propres, culturelles et identitaires ; et mener ainsi une opération qu'il faut bien qualifier d'opération de communautarisation (« la communauté des Français »), bien que paradoxalement elle s'abrite sous le nom de « république ».

On impose alors l'idée que l'État serait normé par la société, et non qu'il exerce sur la société des choix politiques. Ceci conduit à placer l'État sous la règle d'une population particulière (« les Français ») ou d'une norme sociale particulière (« nos valeurs », dites « républicaines »). Mais l'État, de fait, n'est plus alors « républicain », puisque la partie de la population invoquée sert à chaque fois à l'État d'alibi pour l'abandon du principe républicain « pour tous ». Est alors abandonné le grand principe démocratique, selon lequel chaque individu doit être compté pour un, quelle que soit sa nationalité, sa profession, son sexe, sa religion. Est alors mise en avant l'identité supposée d'une communauté particulière, et si cette communauté est nationale (« les Français ») une supposée « identité nationale ».

« Intégration et » Identité nationale

Avec « intégration », on est donc déjà au bord de « identité nationale », en tant que présumées façon de parler (la langue française comme prérequis à l'immigration), façon de se vêtir (la proscription du foulard islamique), façon d'habiter (la disqualification des foyers d'ouvriers étrangers comme norme d'habitat), et comme façon d'élever ses enfants (les « contrats d'intégration » imposés aux familles étrangères)...

C'est ce qu'on peut déjà repérer dans la loi Sarkozy-CESEDA de juillet 2006, et ce qui est complété et amplifié dans la loi Hortefeux d'octobre 2007. L'intégration y est « républicaine », le modèle (français) d'intégration y est « républicain », et le modèle d'intégration (« républicaine ») y est français.

Si, dans l'apparence et dans la lettre, ces textes législatifs se refusent encore à entrer dans le discours assumé de l'« identité nationale » (le mot n'y est jamais prononcé), la présomption d'extériorité au pays, et donc la négation d'intériorité au pays, que

porte la prescription d'intégration, qui est centrale dans l'esprit de ces lois, montre qu'on y est déjà en train d'entrer sur le terrain de l'identité nationale.

Ainsi, l'esprit de la loi Sarkozy de 2006 est déjà homogène à la thématique de l'identité nationale française, proclamée en 2007. De ce point de vue, la création du nouveau ministère apparaît avant tout comme une mise à jour de l'appareil d'État qui est commandée par l'exigence d'application de la loi de 2006 : l'instrument politico-administratif qu'est ce ministère était requis par le programme politique fixé, sur la question des étrangers en France, dans le cadre de la loi CESEDA (et depuis par son complément de la loi Hortefaux).

La loi Sarkozy de 2006 est la première de toutes les lois dites lois ou « codes sur l'entrée, le séjour et le droit d'asile » (CESEDA) à avoir été présentée à la discussion du Parlement sous le nom de « loi sur l'immigration et l'intégration ». Précédée d'une déclaration du président Chirac, le 3 janvier 2006, sur le fait que « attacher la plus grande importance au renforcement de la lutte contre l'immigration clandestine [...], notamment en matière de regroupement familial, est essentiel pour notre modèle d'intégration », cette loi instaure le critère d'« intégration » comme condition au séjour des étrangers dans des termes homogènes à la thématique de l'identité nationale française :

[...] sous réserve que cet étranger justifie de son intégration républicaine dans la société française, appréciée au regard de son adhésion personnelle aux principes qui régissent la République française ainsi que leur respect (dans son comportement quotidien) et de sa connaissance de la langue française (article 313-1, alinéa 7).

La même loi généralise et proclame, pour les nouveaux arrivants, le caractère obligatoire des « contrats d'accueil et d'intégration », de même qu'elle renforce, pour les résidents de longue durée, les critères d'évaluation permettant de juger l'« intégration » des étrangers qui demandent une carte de résident de 10 ans et qu'elle « subordonne » le renouvellement de la carte de séjour « à l'intégration républicaine de l'étranger dans la société française » (article 313-2).

Un pouvoir accru y est donné aux maires qui, dotés de pouvoirs dans l'application des règles d'accès au regroupement familial, outre la vérification des conditions de logement et de ressources qui leur est attribuée de longue date, « émettent, à la demande de l'autorité administrative, un avis pour l'appréciation des conditions d'intégration » (article 411-5), condition d'intégration qui ne s'applique ni aux ressortissants de l'Union européenne (qui ne sont plus nommés « étrangers ») ni à ceux des candidats à l'entrée et au séjour qui peuvent candidater au statut spécial de la carte de séjour « capacités et talents ».

La loi Hortefeux adoptée par le Parlement le 23 octobre 2007 étend le contrôle sur la pratique de la langue et sur la connaissance des « valeurs de la république » (« évaluation du degré de connaissance de la langue et des valeurs de la république ») aux candidatures au regroupement familial, de même qu'elle soumet ces candidatures à la signature d'un « contrat d'accueil et d'intégration par lequel (les candidats) s'obligent à suivre une formation sur les droits et les devoirs des parents en France, ainsi qu'à respecter l'obligation scolaire ».

Codéveloppement

Le quatrième terme de l'intitulé du ministère est un wagon supplémentaire, accroché après la victoire de Sarkozy à l'élection présidentielle, et non quand il lança le projet du ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale dans le cours de sa campagne. Cet ajout participe de « l'ouverture à gauche ».

La campagne électorale présidentielle a renforcé un consensus, déjà très ancien, des candidats des partis de gouvernement sur le thème croisé de la « lutte contre l'immigration clandestine » et de la « politique de codéveloppement »⁶. Mais elle fut aussi l'objet de

⁶ N. Sarkozy, avec l'immigration choisie, défend l'idée de « traités de codéveloppement et d'immigration concertée ». S. Royal parle d'une « politique d'échange et de développement », et lie l'attribution de visas de circulation, valables plusieurs années et permettant plusieurs allers et retours, « à la reconnaissance des réalités économiques », à l'état du

la promotion par la candidate des Verts du transfert de la compétence « immigration » à un « ministère de la Coopération solidaire, du Commerce international et des Migrations »⁷. Alors que, comme c'est le cas actuel de notre voisine l'Espagne, et comme ce fut encore le cas en France au début des années 1980, des États confient encore la question de l'immigration et du droit des étrangers au ministère en charge des affaires sociales, de la population et du travail, il y avait là une proposition risquée d'externalisation de la question des étrangers (et notamment de la question des étrangers sans-papiers).

Une telle externalisation est contradictoire avec la revendication d'intériorité à la France des sans-papiers qui se mobilisent pour obtenir une carte de séjour, et de ceux qui les regardent avant tout comme des gens vivant ici et travaillant ici – et qui ne leur renvoient pas sans cesse leur identité de gens venus d'ailleurs. Elle a séduit le vainqueur de l'élection présidentielle au point d'en faire un domaine de compétence supplémentaire du

marché du travail en France et aux « besoins économiques réels », attribution placée sous l'autorité des préfets et des autorités régionales (proposition 98 des 100 propositions). F. Bayrou veut « permettre aux Africains, par une politique active de codéveloppement, de travailler et de vivre dans leur pays » (point 18, « politique étrangère ») et « organiser avec fermeté dans le cadre européen toute la politique de lutte contre les trafics, les réseaux d'immigration et le travail au noir » (point 10, « sécurité »). On lit chez M.-G. Buffet, dans son esquisse pour « un monde de paix » : « La France doit agir. Avec l'Europe elle doit promouvoir dans les instances internationales une nouvelle politique économique favorable au codéveloppement ». Et Ph. De Villiers, dont c'est la priorité n°9 (« Stopper l'immigration et assimiler les étrangers ») écrit : « Je lancerai une politique de codéveloppement avec les pays pauvres pour agir sur les causes de l'immigration » (extraits des professions de foi des candidats à l'élection présidentielle de 2007).

⁷ C'est la 14^e des 15 orientations du programme « Pour une France écologique et solidaire » de Dominique Voynet (43^e des 50 propositions) : « Régularisation des sans-papiers et transfert de la compétence "Immigration" à un ministère de la Coopération solidaire, du Commerce international et des Migrations ».

nouveau ministère, qui la disputera donc au ministère des Affaires étrangères.

Permanence des usages de la catégorie d'intégration

La polyvalence des usages, ceux des sciences sociales comme ceux du discours étatique, d'une catégorie (« intégration ») portée à ce niveau de prescription politique, interroge autant que sa capacité (paradoxe mais intrinsèque) à exclure. Pourtant, « intégration » reste une catégorie qui ne suscite pas la méfiance ou l'indignation qu'appelle « identité nationale ». D'où la permanence de ses usages, et, de là, le succès qu'elle peut autoriser à sa suivante dans l'énoncé du nom du nouveau ministère.

Dans cette permanence des usages de cette catégorie d'« intégration », il y a une incontestable responsabilité des sciences sociales, qui n'ont pas toujours su et ne savent pas toujours tirer les conséquences de sa dimension politique et prescriptive. Dans la foulée des sciences sociales, il y a aussi les usages du travail social, où on n'a pas toujours su entendre et prendre en compte l'hostilité à cette catégorie, chez ceux qu'on enjoint à « s'intégrer », hostilité qui venait dire l'illégitimité de l'injonction à l'intégration parce qu'elle confond l'idée de mise en règle (mises en règle qui doivent rester mesurées et non discriminatoires) avec celle de statut spécial.

Il y a aussi la sélectivité des cibles choisies dans des mobilisations de l'opinion et des mobilisations de rue, quand elles s'en prennent à des lois ou à des projets de lois qui sont pourtant porteurs de cette prescription à l'« intégration » dite républicaine.

La mobilisation étudiante dite « anti-CPE » du printemps 2006 en constitue un exemple, dès lors qu'elle n'a pas su s'emparer, pour les contester, des dispositifs d'exception mis en place, dans la partie finale de la loi dite d'égalité des chances, et qui visaient, après les émeutes de novembre 2005, des familles populaires des cités

supposées, par l'État, ne pas assurer une éducation et une scolarisation normales de leurs enfants⁸.

La mobilisation d'opinion d'octobre 2007, contemporaine de la discussion à l'Assemblée nationale et au Sénat de la loi Hortefeux sur le regroupement familial, en est un second exemple : en mettant en avant comme cible de la protestation deux points du projet de loi déterminés comme particulièrement scandaleux (l'usage de tests ADN pour attester de la filiation ; interdiction d'accès aux sans-papiers des centres d'hébergement d'urgence), la mobilisation, une fois encore, contourne la contestation de la double exigence de « mise à la norme française » que sont, dans la loi Hortefeux, et en direction de familles populaires, le prérequis de la langue française, d'une part, et la signature des « contrats d'intégration républicaine » (mettant ces familles au risque du contrôle du juge, en cas de leur non observation) d'autre part.

Cette sélectivité des cibles reste un indicateur de la puissance du consensus qui se maintient en France autour de la catégorie d'« intégration », en même temps que de la limite des capacités de contestation effective, et profonde, de celle d'« identité nationale », qui est sa pure dérivée.

Résumé

Cette contribution se propose de rendre compte du caractère non hasardeux et, plus encore, stratégique, de la présence du mot « intégration » juste avant le mot « identité nationale » dans l'intitulé du nouveau « ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Codéveloppement » qui vient d'être instauré en France.

⁸ Il y a une impressionnante continuité de ces dispositifs de surveillance, sous ce critère, de la « normalité » des familles des cités dans l'activité législative des dernières années (qui est une activité législative destructrice et non créatrice de droits) : loi Fillon du 23 avril 2005, loi pour l'égalité des chances du 31 mars 2006, loi Sarkozy-CESEDA du 26 juillet 2006, loi de prévention de la délinquance du 5 mars 2007, loi sur l'immigration familiale votée le 23 octobre 2007.

La thèse défendue est que la catégorie d'« identité nationale » se présente avant tout – et tient sa possibilité même – dans cet intitulé, en tant que version tendue et extrémiste de la catégorie d'« intégration », qui a été au centre d'un travail étatique, répété et continu, de construction identitaire depuis environ 25 ans en France.

Si elle n'est pas contestable, la rupture portée par « identité nationale » est totalement préparée par le large consensus dont a bénéficié, dans la société française, la catégorie d'« intégration ».

L'usage politique et prescriptif de la catégorie d'« intégration » a permis, dans un contexte postclassiste, la mise en invisibilité de l'être social des étrangers (des gens qui travaillent et vivent ici) au profit de la mise en visibilité de leur être culturel, religieux et allogène (des musulmans, des polygames...). Elle a ainsi été, dans les représentations, l'outil central de légitimation des législations et des pratiques administratives, chaque fois plus contraignantes, concernant le droit de séjour des étrangers.

La polyvalence des usages, ceux des sciences sociales comme ceux du discours étatique, d'une catégorie (« intégration ») portée à ce niveau de prescription politique, interroge autant que sa capacité (paradoxale mais intrinsèque) à exclure. Pourtant, « intégration » reste une catégorie qui ne suscite pas la méfiance ou l'indignation qu'appelle « identité nationale ». D'où la permanence de ses usages, et, de là, le succès qu'elle peut autoriser à sa suivante.

Mots-clefs : intégration, identité nationale, France, étrangers, catégories, État, France, légitimation.

Summary

On the Continuity between Two Prescriptions: From « Integration » to « National Identity »

This article sets out to provide an account of the non-accidental, indeed strategic, nature of the presence of the word « integration » just before « national identity » in the title of the new « Ministry of Immigration, Integration, National Identity and Co-Development » which has recently been established in France. The thesis advanced is that the category « national identity » appears in this title – its very possibility depending upon it – above all as the concentrated and radical version of the category « integration » which has been at the heart of the repeated and continuous work of identity construction undertaken by the French State over the past 25 years. While there is no doubt that « national identity » represents a break, the way to this has been paved by the broad consensus enjoyed by the category « integration » in French society. In a post-classist context, the political and prescriptive use of the category « integration » has allowed

the social being of foreigners (people who work and live here) to be made invisible in favour of a making visible of their cultural, religious and foreign being (Muslims, polygamous...). It has thus been a central tool for the legitimisation of ever more restrictive legislation and administrative practices concerning foreigners' right of residence. The multiple usages, within both the social sciences and state discourse, of a category « integration » carried to this level of political prescription raises questions as does its (paradoxical but intrinsic) capacity to exclude. However, « integration » remains a category which does not arouse the mistrust or indignation provoked by « national identity », hence its continuous use and from that the success which it can authorize its companion.

Key-words: integration, national identity, France, foreigners, categories, State, France, legitimisation.

* * *

**UNE POLITIQUE TRANSNATIONALE
DE L'« IDENTITÉ NATIONALE »
L'invention de la catégorie
des « femmes coréennes mariées à des étrangers »**

Kyung-mi KIM

EHES/CNRS UMR 8173, « Chine, Corée, Japon »
Centre de Recherches sur la Corée

La crise économique de 1997 ayant entraîné l'intervention extérieure du Fonds monétaire international (FMI), le discours sur la reconstruction d'une « nation plus puissante à l'ère de la mondialisation » autour d'une « identité ethnique » a trouvé un écho dans la société sud-coréenne (Kim, 2002). La propagande de l'État sur ce thème a suscité une réflexion sur la contribution des « compatriotes résidant à l'étranger » (*chaeoedonpo*¹) à la société sud-coréenne. Ainsi, l'entreprise de construction d'une « identité nationale » de la Corée du Sud ne se limite plus au territoire national.

Sa dimension transnationale se traduit par la création en 1997 de l'Overseas Koreans Foundation (OKF), une institution publique dépendante du ministère des Affaires étrangères² et chargée de la

¹ Tous les mots coréens employés dans cet article ont été romanisés selon le système de transcription Mc Cune-Reischauer.

² Pour ne pas être confronté à un éventuel conflit diplomatique avec l'autorité du pays où ont émigré les Coréens, l'OKF a été créée sous le nom de *foundation*, mais elle est une institution gouvernementale financée par l'État coréen. Cf. www.okf.or.kr, rubrique « Rapport financier : recettes et dépenses ».

politique des « compatriotes résidant à l'étranger » (*chaee-dongpo*). La « diaspora » (Cuche, 2001) coréenne devenant une catégorie d'intervention publique, l'OKF ne cesse de multiplier des programmes d'action dans le cadre de la reconstruction d'une « identité nationale ». Ainsi un programme d'action destiné aux femmes coréennes ayant des conjoints étrangers et vivant à l'étranger, a été mis en œuvre depuis 2005.

Fondée sur la croyance collective en une unicité « ethnique », cette mise en œuvre institue une dimension pratique à la notion de « diaspora » coréenne. Elle apparaît ainsi comme un objet d'étude heuristique. C'est en ce sens qu'il est propice d'interroger le principe des actions et des classements de l'OKF, d'autant plus que les « femmes coréennes mariées à des étrangers » n'avaient jamais été perçues jusqu'alors comme un objet de catégorisation dans le processus d'identification de la « diaspora » coréenne.

À travers une enquête de terrain³ menée lors du Congrès international des femmes coréennes mariées à des étrangers en 2006, programme d'action organisé par l'OKF, cet article montre la manière dont cet organisme gouvernemental s'est déployé pour institutionnaliser une nouvelle catégorie dans la « diaspora » coréenne, et par là-même à rendre compte du fondement d'une telle action.

Logiques d'inclusion/d'exclusion

La conception de l'« identité nationale » dans la société sud-coréenne s'élabore autour de l'idéologie *tanil minjok*. *Tanil* a plusieurs sens : uni, pur ou simple. *Minjok* se traduit par l'« ethnique ». L'association de ces deux termes évoque l'idée d'une « communauté de sang » (Gallissot, 2001), partageant des caractéristiques biologiques et morphologiques, comme une « race » liée à des ancêtres communs. Sous cet angle, la construction de

³ Cette enquête de terrain d'un mois (depuis l'organisation du Congrès jusqu'à son bilan) est principalement basée sur l'observation participante et des entretiens formels et informels. Mais nous avons également privilégié le recueil des discours officiels durant l'événement.

l'« identité nationale » dans la société sud-coréenne est fondée sur une double logique de racialisation et d'opposition masculin/féminin. Les femmes sont perçues comme un « lieu de reproduction » pour la continuité du lignage et l'« exogamie » (*jokoe honin*) est très peu tolérée, particulièrement celles des femmes. Cette logique dressant l'opposition entre le sang « pur » et « impur » a longtemps marginalisé le mariage dit « international » (*kukje kyōrhon*)⁴ dans la société sud-coréenne. Et dans cette société patrilinéaire, cette marginalisation est plus subie par les Coréennes mariées à des étrangers que par les Coréens mariés à des étrangères, les femmes sont ainsi exclues de la construction de l'« identité ethnique » de la nation coréenne (Kim, 1994). Par exemple, avant 1998 la loi de naturalisation ne permettait pas aux enfants dont la mère est Coréenne, d'obtenir automatiquement la nationalité coréenne à moins que le père étranger ne soit naturalisé. Cette même loi autorisait une femme étrangère qui avait épousé un homme coréen d'être naturalisée immédiatement, alors que le mari étranger d'une Coréenne devait attendre au moins deux ans. La loi après 1998 a évolué vers une plus grande parité.

Cependant les représentations des Coréennes mariées à des étrangers demeurent négatives. Quelle que soit la nationalité du conjoint de ces femmes, l'image prédominante de celles-ci est représentée par les Coréennes mariées à des soldats américains installés dans leurs bases militaires depuis la guerre civile sud-coréenne de 1950. Dans ce contexte propre à la société sud-coréenne, les Coréennes mariées à des étrangers sont péjorativement étiquetées comme « princesse occidentale » (*yang konju*) ou « mariée à un Occidental » (*yang saeksi*). Ces termes désignent à la fois les prostituées travaillant autour des bases militaires américaines et les Coréennes mariées aux militaires

⁴ Appellation courante du « couple mixte » dans la société sud-coréenne et définie comme l'« union matrimoniale d'un homme et d'une femme possédant une nationalité différente » (dictionnaire de la langue coréenne *Donga*, 1994). Ainsi l'usage social de ce terme présuppose l'exclusion de toute autre forme de mixité matrimoniale.

américains. En associant l'image des Coréennes mariées à des étrangers à celle des prostituées, l'usage social de ces termes dans l'histoire sud-coréenne a renforcé l'opposition entre l'exogamie et l'endogamie et la distinction entre les Coréennes mariées à des étrangers et les Coréens mariés à des étrangères. Les « femmes coréennes mariées à des étrangers » sont ainsi stigmatisées comme « corps » hors normes sociales.

Il est intéressant de noter qu'avant 1990, il n'existait aucune statistique officielle sur le « mariage international » (*kukje kyōrhon*) dans la société sud-coréenne et qu'il existe très peu d'études⁵ sur la question identitaire des Coréennes mariées à des étrangers. Ceci peut s'expliquer en partie par la marginalisation de ces femmes, mais aussi par le fait que la plupart d'entre elles, alors mariées à des Américains, ont émigré aux États-Unis : d'après le Département américain de l'immigration, le nombre des Coréennes immigrées aux États-Unis suite à un mariage s'élève à 1 987 dans les années 1950, à 11 641 dans les années 1960, à 42 044 dans les années 1970 et à 40 278 dans les années 1980⁶. La plupart de ces femmes émigrées étant naturalisées après leur arrivée dans le pays de résidence, la question de leurs mariages « mixtes » apparaissait peu dans la production des discours sur l'« identité nationale » de la société sud-coréenne.

Or, depuis 1990, la structure sociale de la société sud-coréenne ne cesse de se modifier. Parmi les modifications structurelles, celles qui nécessitent une mesure politique urgente aux yeux du gouvernement sud-coréen concernent d'une part la pénurie de main-d'œuvre dans les secteurs d'activité pénible et d'autre part la perdurance du célibat paysan. En 1990, le gouvernement sud-coréen en collaboration avec le gouvernement municipal et régional lance un mouvement nommé « Rencontre entre les Chinoises d'origines coréennes et les paysans coréens » (*Yyōnbyōn ch'ōnyō – nongch'on ch'onggak tchaktchigi*). Il s'agit

⁵ Quatre études seulement : Park J. (1983), Son H. (1979), Song S. (1975), Sung M. (1987).

⁶ Lee B. (1991 : 318).

d'une rencontre organisée en vue de marier les paysans célibataires coréens. Depuis ce lancement, diverses organisations religieuses se dévouent à la même cause. Par ailleurs, en 1991, le gouvernement coréen instaure un visa nommé « formation aux techniques industrielles » (*sanŏp kisul yŏnsubija*) destiné aux étrangers, pour faciliter l'introduction de la main-d'œuvre dans cette société. Depuis, la proportion de « mariages internationaux » (*kukje kyŏrhon*) dans l'ensemble des mariages conclus en Corée du Sud a progressivement augmenté, passant de 1,2% en 1990 à 11,4% en 2004⁷. Si toute « catégorisation sociale » comprend une opération statistique, politique et cognitive (Desrosières & Thévenot, 1988), la représentation statistique influençant celle de la perception, la croissance du nombre de « mariages internationaux » est désormais perçue comme un « problème social » pour la construction de l'« identité nationale » autour d'une « ethnie unie ou pure » (*tanil minjok*). Parce que contrairement au « mariage international » des années 1950 jusqu'à la fin des années 1980, il s'agit d'un « mariage international » impliquant des hommes coréens avec des femmes d'une autre nationalité, et que ces hommes sont des héritiers de lignage dans la société sud-coréenne.

Investissement de l'État sur les « compatriotes résidant à l'étranger »

Après la crise économique de 1997, la mise en place d'une politique de reconstruction d'une « nation puissante » implique donc d'un côté le recours de plus en plus important à la main-d'œuvre étrangère et de l'autre l'appel aux « compatriotes résidant à l'étranger » (*chaeoedonpo*). Cette dernière mesure passe d'abord par la mise en place des critères juridiques pour les désigner ainsi. Dans la loi promulguée en 1997⁸ lors de la création

⁷ Source : Korea National Statistical Office (l'évolution démographique – mariages et divorces). Aucune statistique n'existant avant 1990, la représentativité de cette évolution quantitative est partielle.

⁸ Loi de l'Overseas Koreans Foundation. Le décret n° 5315 du 27.03.1997, article 2.

de l'OKF, les « compatriotes résidant à l'étranger » (*chaeoedonpo*) sont définis par deux principes : nationalité et consanguinité. Il faut ici préciser que le principe de consanguinité qui se réfère à la notion de « communauté de sang », permet d'englober les Coréens naturalisés dans leur pays de résidence. Selon Yim Eun-sil (2007), ces principes, qui permettent d'inclure à la fois les Coréens émigrés avant et après la proclamation de l'État sud-coréen en 1948, consolident la raison d'être de l'OKF en produisant des discours sur l'« importance » quantitative de la « diaspora » coréenne, qui s'élèverait approximativement à « 1/10^e de la population total des deux Corées »⁹. Cette « définition intéressée » se transforme en principe d'intervention publique de l'OKF dont l'objectif même consiste à « préserver le sentiment du lien ethnique »¹⁰. Les principaux axes d'action de l'OKF s'emploient alors à convertir des questions identitaires en un sentiment d'appartenance à travers la constitution d'un « réseau international de l'"ethnie coréenne" (*hanminjok*) ». L'OKF, justifiant son autorité institutionnelle en faisant prévaloir la constance de références à la fois nationale et ethnique, renforce l'idéologie de la « *tanil minjo* » (ethnie unie ou pure) dans la reconstruction de l'« identité nationale » même sur l'échelle transnationale.

Par ailleurs le souci de valoriser la contribution des « compatriotes résidant à l'étranger » à la reconstruction d'une « nation puissante à l'ère de la mondialisation » s'inscrit dans les programmes d'action de l'OKF. Ces programmes mis en avant dès le début de l'intervention politique de l'OKF visent d'abord les Coréens émigrés, quelle que soit leur nationalité, capable d'« apporter leur contributions à la patrie » (*moguk kiyō*). Ainsi depuis 1998, un « atelier des futurs leaders coréens à l'étranger » et, depuis 2002, un « forum des hommes d'affaires coréens à l'étranger » ont été mis en place. Cette distinction, fondée sur l'« élitisme », classe les « compatriotes résidant à l'étranger en

⁹ 6 638 388 personnes en 2005, 7 044 716 en 2007 (source : ministère des Affaires étrangères).

¹⁰ Cf. www.okf.or.kr, rubrique « Objectifs et nécessité de création ».

différentes catégories. Si toute classification consiste à mettre en œuvre une relation d'ordre hiérarchique dominant/dominé (Durkheim & Mauss, 1968), ce principe de hiérarchisation a exclu les « femmes coréennes mariées à des étrangers » (*kukje kyōrhon yōsōng*) de la définition de la « diaspora » coréenne.

C'est seulement depuis 2005 que ces femmes sont perçues comme un objet d'intervention de l'OKF : en les désignant comme « compatriotes marginalisées » (*sooedeon dongpo*), l'OKF explicite la « nécessité de les soutenir » afin de « restaurer l'homogénéité "ethnique" ». Se justifiant par un « état d'exclusion de la diaspora coréenne » ou un « état d'intégration au pays d'installation », l'OKF a mis en place en 2005, un programme d'action intitulé le « Congrès international des femmes coréennes mariées à des étrangers ». L'inclusion des « femmes coréennes mariées à des étrangers » dans la redéfinition de la « diaspora » coréenne s'explique partiellement par la nouvelle conjoncture politique relative à la modification des contextes sociaux et à l'essor de la production du discours dans la reconstruction d'une « nouvelle nation puissante ». Mais il faut aussi prendre en compte le rôle joué par le président de l'OKF, Lee Kwang-kyu, dans la mise en œuvre du « Congrès international des femmes coréennes mariées à des étrangers » :

[...] Le mariage international étant négativement perçu, quand je suis venu ici à l'OKF, chargé de mission, j'ai voulu rencontrer la personne qu'on a vue tout à l'heure, la présidente de la Korean-American Women's Associations of USA (KAWAUSA). Je lui ai expliqué pendant deux heures qu'il était temps que toutes les Coréennes mariées à des étrangers se rassemblent pour aider la patrie. [...] C'était en 2004, aux États-Unis (entretien avec le président de l'OKF, 28 octobre 2006).

Arrivé au pouvoir en mars 2004, Lee Kwang-kyu se distingue de ses deux prédécesseurs, spécialistes en administration des affaires étrangères, par son parcours académique : fils unique d'un homme d'affaires et d'une mère passionnée d'histoire qui l'a beaucoup influencé, il renonce à hériter des affaires de son père et choisit l'histoire en entrant à l'université de Séoul, la plus renommée en Corée du Sud. Il poursuit ses études en ethnologie à

l'université de Vienne en Autriche, puis il devient professeur en anthropologie à l'université de Séoul. Dès lors il publie de nombreux livres sur les « compatriotes résidant à l'étranger » (*chaeoedonpo*)¹¹. Chercheur spécialisé sur la « diaspora » coréenne, dès son arrivée à l'OKF, Lee Kwang-kyu projette une nouvelle politique sur les « compatriotes résidant à l'étranger ». La construction d'une « nation puissante » dans le XXI^e siècle doit, selon lui, passer d'abord par la puissance démographique, il est donc judicieux d'y associer la « diaspora » coréenne en insistant sur l'unicité « ethnique », projetée sur le plan transnational (Lee K., 2006 : 23-25). Mais, toujours selon lui, l'« identité ethnique » ne doit pas simplement se référer à la consanguinité, elle doit aussi s'élargir à tous ceux ayant une proximité avec la « coréanité », tels que les étrangers mariés aux Coréennes, les étrangers qui ont adopté des enfants coréens, etc. (*ibid* : 27). L'inclusion des « femmes coréennes mariées à des étrangers » dans la redéfinition de la « diaspora » coréenne s'inscrit dans la perspective du président de l'OKF qui s'appuie sur la « coréanisation » de la « diaspora » en vue de reconstruire une « nation puissante ».

Mise en forme d'une nouvelle catégorie

Il faut ajouter que la perspective du président de l'OKF n'est nullement détachée des propriétés des participantes au « Congrès international des femmes coréennes mariées à des étrangers » qui se tient annuellement à Séoul en Corée du Sud. Les participantes au congrès qui a eu lieu du 27 au 30 octobre 2006, possèdent majoritairement la nationalité du pays d'installation : la désignation

¹¹ Pour en citer quelques exemples : *Chaeil hangukin* [Les Coréens au Japon], Séoul, Iljogak, 1983 ; *Chaemi hangukin* [Les Coréens aux États-Unis], Séoul, Iljogak, 1989 ; *Chaeso hannin* [Les Coréens dans l'Union soviétique], Séoul, Chipmundang, 1993 ; *Chaejung hanin* [Les Coréens en Chine], Séoul, Iljogak, 1994 ; *Segyeüi hanminjok* [L'ethnie coréenne dans le monde], Séoul, T'ongilwön, 1996 ; *Rösia yöhaeujuüi hanin sahoe* [Les Coréens de la région de Vladivostok en Russie], Séoul, Chipmundang, 1998 ; *Haeoedongpo* [Les compatriotes à l'étranger], Séoul, Édition de l'université de Séoul, 2000.

de « Coréennes » ne se réfère donc qu'au pays natal. De plus les participantes, membres ou dirigeantes d'une ou de plusieurs associations de type « femmes coréennes mariées à des étrangers » dans leurs pays de résidence, présentent des caractères homogènes dans leur statut professionnel et leur âge : dans la grande majorité les participantes sont entrepreneurs de PME et elles sont majoritairement issues de la génération née dans les années 1940 et 1950¹² et, si nous prenons en compte la domination quantitative des participantes venues des États-Unis¹³, la génération née dans les années 1950 y a émigrée après la réforme de la loi d'immigration de 1965 qui a facilité les critères d'entrée dans ce pays. L'intégration dans le pays de résidence des participantes au congrès 2006, qui se manifeste par la durée d'installation et l'exercice d'une activité économique, interpelle le président de l'OKF pour une contribution à la reconstruction d'une « nation puissante » :

J'ai pensé que les « Coréennes mariées à des étrangers » qui sont bien intégrées dans leurs pays de résidence doivent montrer des exemples en tant qu'aînées (*sunbae*) pour notre pays (entretien informel avec le président de l'OKF, 23 octobre 2006).

Privilégiant une partie des propriétés des participantes au congrès 2006, l'OKF institutionnalise une nouvelle catégorie dans la « diaspora » coréenne à travers la ritualisation de son programme d'action, le « Congrès international des femmes coréennes mariées à des étrangers ». Les « ateliers de discussion » et les « dîners cérémoniaux » sont privilégiés dans ce rituel public, créant des espaces publics de discours où s'établit une forme d'interaction entre ceux qui prononcent et ceux qui reçoivent, structurée par le souci d'efficacité symbolique d'institutionnaliser une catégorie. La mise en scène des objets et la présence d'invités extérieurs renommés rendant plus solennelle la cérémonie, les discours du président de l'OKF dans ce cadre se manifestent comme un « acte d'institution » (Bourdieu, 2001).

¹² 79% du total des participantes.

¹³ 46 participantes, soit 84% du total des participantes. Le reste des participantes est venu de pays, tels que l'Australie, l'Allemagne, la France, l'Italie, les Philippines, Taiwan.

Lorsque je parle des femmes mariées à des étrangers, je pense à celles qui se sont mariées à des Américains juste après la guerre civile. Ce sont celles qui ont économiquement soutenu leur famille coréenne, mais qu'on a montré du doigt en disant « princesse occidentale » (*yang kongju*). Il est temps de s'excuser et de faire preuve de compassion (entretien avec le président de l'OKF, 28 octobre 2006) ;

Les Coréennes mariées (à des étrangers) sont celles qui ont contribué au développement économique de notre pays dans les années 1960, il faut les remercier (extrait du discours du président de l'OKF recueilli lors d'un atelier de discussion sur le rôle des « femmes internationales », 28 octobre 2006) ;

Ces femmes [...] sont l'essence de base de la construction de la société des Coréens à l'étranger aujourd'hui (extrait du discours du président de l'OKF recueilli lors d'un dîner inaugural, 27 octobre 2006).

En convertissant la stigmatisation à l'égard des « femmes coréennes mariées à des étrangers », en « reconnaissance », le président de l'OKF tente de reconstruire le stéréotype de ces femmes. Auparavant considérées coupables d'un dérèglement des échanges matrimoniaux dans la société sud-coréenne, elles devraient désormais être perçues comme ayant contribué, ou contribuant à la construction de l'État coréen moderne sur le plan aussi bien national que transnational. Cette conversion est symboliquement efficace, non seulement par l'incarnation de l'autorité symbolique que confère l'OKF à son président, mais aussi par la position de celui-ci au sein de l'institution justifiée par son parcours académique. Les discours « autorisés » encadrant ainsi les représentations sociales des « femmes coréennes mariées à des étrangers », imposent une nouvelle désignation de ces femmes : « femmes internationales » (*kukje yǒsǒng*) ou « femmes de foyer interculturel » (*tamunhwa kajǒng yǒsǒng*), termes plus neutres et moins connotés.

Pendant il faut souligner que les origines sociales des participantes, leurs trajectoires matrimoniales et migratoires sont hétérogènes. Cette hétérogénéité reflète les divers rapports qu'elles entretiennent avec les conditions d'existence des « femmes coréennes mariées à des étrangers ». Évoquons rapidement deux exemples.

À la suite de la démission de son père militaire et pour permettre le financement des études de ses frères, Mme P. doit arrêter ses études dès le niveau secondaire et travailler en tant que secrétaire dans une PME. Ses conditions familiales qui ne lui permettent pas d'avoir un niveau d'études aussi élevées que celui qu'elle espérait, lui laisse un sentiment de frustration. Ce sentiment se renforce lorsqu'elle divorce de son premier mari coréen avec qui elle a eu un fils. Malgré les difficultés économiques et sociales que connaît une femme divorcée élevant seule son enfant en Corée du Sud, elle garde espoir. Sa rencontre avec un Américain travaillant dans un hôpital militaire américain, suivie plus tard d'un mariage, lui donne provisoirement raison. Mais très vite ce bonheur qu'elle a trouvé avec cet homme, est perturbé par les humiliations subies par son fils à l'école en raison de la vie maritale de sa mère avec un Américain : « tous les soirs on sanglotait tous les deux ». Elle décide donc de partir s'installer aux États-Unis avec son mari. Le poids de ses échecs à répétition et la discrimination sociale éprouvée conduisent Mme P. à s'investir dans une association pour revendiquer les droits des « femmes coréennes mariées à des étrangers ». Aujourd'hui elle est cogérante d'un magasin de fleurs avec son mari.

Mme O., quant à elle, ne ressent pas le besoin de revendiquer les droits des « femmes coréennes mariées à des étrangers », car selon elle, la « réussite professionnelle et sociale entraînera naturellement le respect des autres ». Fille d'un homme d'affaires, elle émigre en Australie en 1980 à l'âge de 27 ans pour continuer ses études supérieures. Elle y obtient ses diplômes universitaires en comptabilité, sciences économiques et sciences politiques. Là, elle rencontre son actuel mari, un homme politique élu par la suite sept fois député. Fort de ce soutien et de sa réussite universitaire elle crée sa propre PME, aujourd'hui florissante. Elle préside par ailleurs l'association des dirigeantes de sociétés coréennes d'import-export basée en Australie.

Malgré ces différentes conditions sociales, la catégorisation dont le principe d'identification s'opère par l'attribution du seul trait « femmes mariées à des étrangers », parvient à faire croire aux

individus concernés à l'existence « naturelle » et effective de cette catégorie. « Victimes des préjugés », « marginalisées », ou « discriminées avec leurs enfants métis »¹⁴, partageant les mêmes schèmes d'appréciation historiquement constitués à l'égard de l'existence des « femmes coréennes mariées à des étrangers », les participantes au Congrès 2006 se sont identifiées en fondant une Fédération internationale des associations des femmes coréennes mariées à des étrangers. Incorporant les classements produits par le processus de la redéfinition de la « diaspora » coréenne de l'OKF, cette fédération tend à convertir l'intérêt politique de l'OKF en intérêt collectif de la catégorie « femmes coréennes mariées à des étrangers » qui repose, pour le moment, sur la structuration des associations des « femmes coréennes mariées à des étrangers » y compris dans des pays où elles n'existent pas encore : la création de l'Association des femmes coréennes mariées à des Français en octobre 2006 en France, trouve son origine dans cette dynamique.

Les membres de la Fédération des femmes coréennes mariées à des étrangers, lors de leur congrès de 2007, sous l'impulsion de Lee Kwang-kyu, ont esquissé le projet nouveau de favoriser l'intégration des femmes étrangères mariées à des hommes coréens dans la société sud-coréenne, qu'ils considèrent injustement victimes de préjugés stigmatisants. Ainsi la fédération envisage de collaborer avec des associations humanitaires qui aident à l'intégration de ces femmes notamment en leur enseignant la langue coréenne. Elle prévoit également la construction d'une école destinée aux enfants « métis ». Ces initiatives s'insèrent dans le cadre de la politique mise en place par le gouvernement à destination des femmes étrangères mariées à des hommes coréens et qui vise notamment à s'assurer qu'elles puissent apprendre la langue et la culture coréennes à leurs enfants, afin de garantir une continuité de l'« identité nationale ».

Ainsi, la catégorisation de l'OKF, matérialisée par la création de la fédération, s'inscrit dans la reconstruction de l'« identité nationale », et ce en intensifiant l'opposition masculin/féminin.

¹⁴ Propos recueillis lors du Congrès 2006.

Conclusion

Depuis le milieu des années 1990 la production des discours sur la reconstruction de l'« identité nationale » renforçant la racialisation et l'opposition masculin/féminin, met en avant la politique de la « diaspora » coréenne à travers l'OKF. Si la légitimité accordée à la « diaspora » coréenne par la définition réglementaire se fonde sur la croyance collective en l'unicité « ethnique », la nécessité de consolider continuellement l'autorité symbolique de l'OKF et les enjeux sociaux et politiques conjoncturels entretiennent des interprétations fluctuantes : ainsi la « diaspora » coréenne est sans cesse redéfinie en fonction des priorités accordées à telle ou telle de ses composantes. Assignant une seule propriété sociale aux « femmes coréennes mariées à des étrangers » comme propriété « naturelle » dont le principe de distinction se fonde sur l'opposition entre le mariage national endogame et le mariage international exogame, ou encore sur l'opposition entre la catégorie « privilégiée » et celle « marginalisée », l'OKF institutionnalise la catégorie des « femmes coréennes mariées à des étrangers » dans la redéfinition de la « diaspora » coréenne. Par ailleurs cette catégorisation, s'appuyant sur la « coréanisation » de la « diaspora » pour l'impliquer dans la reconstruction de la nation coréenne, parvient à faire naître la Fédération internationale des associations des femmes coréennes mariées à des étrangers. Ainsi les « femmes coréennes mariées à des étrangers », inaperçues jusqu'alors, sont désormais définissables et identifiables dans la reconstruction de l'« identité nationale » qui s'étend même sur le plan transnational.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOURDIEU P., 2001. « L'institution sociale du pouvoir symbolique », *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Seuil : 155-198.
- CUCHE D., 2001. « Diaspora », *Pluriel Recherches*, 8 : 14-23.

- DESROSIÈRE A., THÉVENOT L., 1988. *Les catégories socioprofessionnelles*. Paris, La Découverte.
- DURKHEIM É., MAUSS M., 1968. « De quelques formes primitives de classification », in MAUSS M., *Essai de sociologie*. Paris, Éditions de Minuit : 162-230 (1^{re} parution, *Année sociologique*, 6, 1903).
- GALLISSOT R., 2001. « Nation », *Pluriel Recherches*, 8 : 61-80.
- KIM E., 1994. « Minjokdamrongwa yōsōng : munhwa, kwōllyōk, chuch'ee kwanhan pip'anjōk ilkkirūl wihayō » [Discours sur l'identité ethnique et les femmes : pour une lecture critique sur la culture, le pouvoir et le sujet], *Hanguk yōsōnghak [Étude sur les femmes coréennes]*, 10(1) : 18-50.
- KIM E., 2002. « Chiguhwa, kukmingukga kūrigo yōsōngūi seksyuōlit'i » [Globalisation, nation et la sexualité des femmes], *Yōsōnghaknonjip [Revue des études sur les femmes]*, 19 : 29-46.
- LEE B., 1991. « Kukje kyōrhon hanmiyōsōngūi konghōngwa sunan » [Contribution et souffrance des Coréennes mariées à des Américains], in MIN Byung-gap, *Miguk sokūi hangukin [Les Coréens aux États-Unis]*. Séoul, Yurim munhwasa.
- LEE K., 1983. *Chaeil hangukin [Les Coréens au Japon]*. Séoul, Iljogak.
- LEE K., 1989. *Chaemi hangukin [Les Coréens aux États-Unis]*. Séoul, Iljogak.
- LEE K., 1993. *Chaeso hannin [Les Coréens dans l'Union soviétique]*. Séoul, Chipmundang.
- LEE K., 1994. *Chaejung hanin [Les Coréens en Chine]*. Séoul, Iljogak.
- LEE K., 1996. *Segyeūi hanminjok [L'ethnie coréenne dans le monde]*. Séoul, T'ongilwōn.
- LEE K., 1998. *Rōsia yōhaeuūi hanin sahoe [Les Coréens de la région de Vladivostok en Russie]*. Séoul, Chipmundang.
- LEE K., 2000. *Haeoedongpo [Les compatriotes à l'étranger]*. Séoul, Édition de l'université de Séoul.
- LEE K., 2006. *Mot ta irun kkum [le rêve pas encore réalisé]*. Séoul, Chipmundang : 23-25.

- PARK J., 1983. « Hanmi kukjegyōrhoneso nat'ananūn ūisajōndal kaldūngūi imsangjōk koch'al » [Étude clinique sur le conflit communicationnel dans le mariage coréano-américain], *Sahoesaōphakhojei* [revue d'assistance sociale], 4 (mars) : 1-13.
- SON H., 1979. *Chōngshingwa hwanjarūl t'onghebon hanmigyorūi munjetchom* [Problèmes des échanges matrimoniaux entre la Corée et les États-Unis à travers les patients pathologiques], mémoire de maîtrise, université Chungang, étude sanitaire et sociale, sous la dir. de CHOI S.
- SONG S., 1975. *Kukje kyōrhone issōsōi pubugaldūng* [Conflits matrimoniaux dans le mariage mixte], mémoire de maîtrise, université Ihwa, étude sanitaire et sociale, sous la dir. de Park Sil-hee.
- SUNG M., 1987. « Kukje kyōrhonnan hanin yōsōngdūrūl wihan saenghwal mohyōng » [Modèle de vie pour les femmes coréennes mariées à des étrangers], *Yōsōng yōngu* [Étude sur les femmes], 16 (octobre) : 84-111.
- YIM E., 2007. « La "diaspora coréenne" : construction d'une catégorie improbable ? », *Proceeding of 30th Anniversary Conference of the AKSE*, Dourdan (avril) : 461-462.

Résumé

Depuis le milieu des années 1990 le discours sur l'« identité ethnique » pour la reconstruction d'une « nation coréenne puissante » fait converger l'intérêt politique vers la diaspora coréenne. Renforçant l'idéologie fondée sur la racialisation et l'opposition masculin/féminin dans la construction d'une « identité nationale », l'organisation gouvernementale coréenne Overseas Koreans Foundation (OKF), institutionnalise la catégorie des « femmes coréennes mariées à des étrangers » dans un contexte de redéfinition de la diaspora coréenne. Cet article décrit la manière dont l'OKF s'est déployée pour l'institutionnalisation de cette nouvelle catégorie et analyse le fondement de cette action.

Mots-clefs : diaspora coréenne, catégorisation, « identité ethnique », mariage mixte, femmes coréennes, Overseas Koreans Foundation.

Summary

The Invention of the Category of « Korean Women Married to Foreigners »: A Transnational Policy of « National Identity »

Since the mid-1990s, the discourse about « ethnic identity » for the rebuilding of a « powerful Korean nation » has made the Korean diaspora a focus of political interest. Reinforcing an ideology based on racialisation and the masculine/feminine opposition in the construction of a « national identity », the Korean governmental organisation Overseas Koreans Foundation (OKF) institutionalizes the category of « Korean women married to foreigners » in the context of a redefinition of the Korean diaspora. This article describes the way in which the OKF has pushed for the institutionalization of this new category and analyzes the basis for this action.

Key-words: Korean diaspora, categorization, « ethnic identity », mixed marriage, Korean women, Overseas Koreans Foundation.

* * *

Carnet photographique

À Srebrenica : l'identification et l'inhumation des morts victimes de l'épuration ethnique

Regards d'une artiste plasticienne : Marie Ponchelet

« Chez Marie Ponchelet, l'intuition et l'enthousiasme s'accordent avec le refus d'un monde qui a pris les habits de charnier », résume le critique d'art Pierre Gicquel dans un article qu'il lui consacre, joliment intitulé « Echappées des ombres ». Paru en juin 1995 dans la monographie de l'artiste, c'est-à-dire le mois précédant tout juste la tragédie de Srebrenica, le texte anticipe avec une lucidité surprenante l'implication de Marie Ponchelet auprès des femmes rescapées du massacre, réfugiées dans les environs de Tuzla en Bosnie. Elle s'y rend tous les ans depuis 1996. Elle a travaillé également auprès de femmes kosovares et palestiniennes, à Djenine et à Gaza, et même en Tchétchénie. Elle a consacré l'essentiel de son œuvre ces douze dernières années à dénoncer la guerre, à travers sa série d'installations intitulées « Boucheries ».

Sa démarche a quelque chose d'étonnamment proche de l'ethnologie : aller au devant de l'autre, à la rencontre de l'autre, partager quelque chose de son expérience, tisser au fil du temps des liens de familiarité et d'amitié. Comme pour une ethnologue, sa démarche est portée par une interrogation, une volonté d'apprendre et de comprendre en observant la réalité de l'autre. L'autre : le même, ou plutôt la même. Marie Ponchelet interroge la souffrance de ces femmes, dont le mari, dont les fils ont disparu dans les charniers. « La guerre, c'est le meurtre des fils » dit-elle, citant une phrase de

Michel Serres, qu'elle fait sienne en affirmant sa propre position de mère de trois fils. Elle s'interroge sur la violence, sur la cruauté, sur l'horreur de la guerre. Comment cela est-il possible ? Pourquoi ?

L'artiste ramène, de ses voyages sur des terrains ravagés par la guerre, des matériaux, des documents, qu'elle agence dans des installations, selon son mode d'écriture spécifique. C'est à travers ces installations, assemblages d'objets et de documents, qu'elle produit une analyse, qu'elle partage son interrogation – et sa révolte – sur la réalité monstrueuse et les souffrances de la guerre. Des photographies de femmes de Bosnie ou de Gaza, agrandies en format A3 sur papier calque et suspendues à des crochets de bouchers – qui les transpercent, les déchirent ; des dessins d'enfants, ou même de soldats ; des signes, aussi, telle la photographie d'un dessin retrouvé sur le mur d'un ancien casernement serbe, représentant un visage spectral, entouré des quatre S de la croix serbe¹ et accompagné de ce mot anglais : *hell*. Ce dessin démesurément agrandi – spectre de l'enfer de la guerre – plane sur certaines de ses œuvres. Dans l'une d'elle l'artiste s'en était servi pour recouvrir le pare-brise d'une pelleuse posée là au milieu du palais des Congrès de Nantes qui accueillait son installation temporaire, expliquant : « Ce sont toujours des pelleuses de cette marque qui sont utilisées pour creuser les charniers ».

Marie Ponchelet est née en octobre 1940 à Brest, près de l'arsenal bombardé chaque nuit par les avions de la Royal Air Force, ainsi qu'elle le souligne pour signifier à quel point sa vie et son œuvre ont été placées sous les auspices de la guerre et de ses tragédies. Étudiante à l'École des métiers d'art, elle choisit de devenir céramiste, pour suivre la voie de son grand-père paternel. Ce dernier, formé à la manufacture de Sèvres, peintre et céramiste, engageait à peine une œuvre

¹ Quatre « c » en cyrillique : *samo sloga srbina spasava* (seule la solidarité sauvera les Serbes).

qui s'annonçait prometteuse lorsqu'il fut mobilisé pour la Première Guerre mondiale où il disparut en janvier 1915. Marie Ponchelet fut marquée par les recherches que son père a menées pour retrouver le sort de son propre père qu'il n'avait pas connu, afin d'accomplir son deuil et de lui donner une sépulture. Il avait fini par identifier un lieu topographique, la « côte 263 » dans la région de l'Argonne, où son père avait disparu. Marie Ponchelet a intériorisé la quête de son père. Elle l'a faite sienne, en quelque sorte, en la transposant dans son art.

Suivant les traces de son grand-père, elle s'est d'abord consacrée à la céramique « traditionnelle ». À partir de 1977, son œuvre prend un tournant : elle se libère de la contrainte de la forme, de la cuisson, de la fabrication d'objets utilitaires, commercialisables ; elle s'affranchit dans le même temps de la valeur marchande de ses réalisations. Elle expérimente une nouvelle manière de travailler le même matériau – la terre – en la jetant d'abord sur les murs, puis en l'utilisant de diverses manières dans des installations aux accents parfois tragiques, parfois provocateurs, rarement dénués d'espièglerie, toujours empreints d'humilité. Elle aime ces mots du cinéaste Andreï Tarkovski, qui résonnent comme une devise, reflétant le caractère humble mais non dénué de sens de son travail : « Il n'est pas impossible que ce soient des actes individuels, que personne ne voit ni ne comprend, qui font l'harmonie du monde ».

La terre, comme matière, comme matériau, comme ingrédient de ritualité et support de significations, condense en elle-même à la fois le lien très fort qui l'unit à un drame familial passé, et celui qui relie son histoire singulière à une histoire hélas universelle, répétée dans le présent, transcrite dans les tragédies classiques. C'est en effet précisément en ce point que son histoire familiale marquée par la recherche d'un ancêtre disparu à la guerre, en quête de sépulture, rejoint la signification profonde qu'a prise son œuvre. La terre, ce matériau que le céramiste travaille et transforme, est aussi

la matière dont l'on recouvre les tombes ; une poignée de terre jetée symbolise l'acte d'inhumation lui-même, qui permettra à l'âme du défunt d'aller en paix. En s'affranchissant de la fixité, de la durabilité, de la valeur marchande de l'objet d'art, et en lui préférant des réalisations éphémères, exécutées dans l'instant, Marie Ponchelet s'est aussi orientée vers une forme d'expression proche de la ritualité. Elle s'identifie volontiers au personnage d'Antigone, figure de femme révoltée, transgressant l'interdit royal (qui est aussi interdit paternel), bravant les conventions sociales, pour jeter une poignée de terre sur le corps de son frère et lui restituer par cet acte symbolique la sépulture que l'ordre politique et militaire lui refusait, après lui avoir oté la vie. La démarche artistique et personnelle de Marie Ponchelet est un mouvement de compassion qui, dans la répétition du « rituel d'Antigone », affronte résolument et même défie le déchaînement de la violence tout en tentant d'apaiser et de réparer symboliquement.

* * *

Les quelques précisions qui précèdent explicitent la résonance très forte de la tragédie de Srebrenica chez l'artiste et son engagement auprès des victimes. Le carnet qui suit présente quelques-unes de ses photographies, prises lors des cérémonies annuelles de commémoration et d'inhumation des victimes du massacre de Srebrenica, qui ont lieu le 11 juillet de chaque année, à la date anniversaire de la chute de la ville en 1995.

On estime entre 7 500 et 8 000 le nombre d'hommes qui ont été massacrés par les forces nationalistes serbes dans les jours qui ont suivi la prise de la ville². Au cours des

² Voir le numéro 65 (2007) de *Cultures & Conflits* récemment publié, coordonné par Isabelle Delpla, Xavier Bougarel, Jean-Louis

années précédant le drame, la population de la petite ville assiégée – que l'ONU avait déclarée zone de sécurité et placée sous sa protection – s'était grossie des réfugiés des campagnes alentours pour atteindre plus de 40 000 personnes. Lorsque la ville est tombée, sans que les forces de l'ONU aient pu ou voulu l'empêcher (leur responsabilité est aujourd'hui mise en cause au tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie de La Haye), les hommes en armes ont constitué une colonne d'environ 8 000 personnes qui a fui par les montagnes à travers les lignes serbes et sous les tirs de leurs poursuivants, pour rejoindre la « zone libre ». Le reste de la population (femmes, enfants, hommes désarmés) s'est réfugié dans la petite zone industrielle de Potočari, à quelques kilomètres, pensant y trouver la protection des soldats de l'ONU qui avaient là leur base principale. Les bataillons serbes du général Ratko Mladic les ont capturés, regroupés, et ont procédé à la séparation des hommes d'un côté, et des femmes et des enfants de l'autre. Les hommes ont été emmenés par camions dans des sites alentours où ils ont été exécutés en masse avant d'être jetés dans des fosses communes³. Les femmes et les enfants – environ 30 000 – ont été déportés par bus vers la ville de Tuzla, en zone « musulmane », non sans subir de multiples exactions. Dans les mois qui ont suivi le drame, pour tenter de dissimuler les preuves du crime, les responsables du massacre ont fait déterrer les corps des fosses communes et les ont fait transférer dans de nombreuses fosses secondaires où ils ont été de nouveau enfouis.

Douze ans après le drame, les photographies publiées dans ce carnet constituent un document ethnographique poignant qui rend compte de l'ampleur du traumatisme, de sa

Fournel (Srebrenica 1995. Analyses croisées des enquêtes et des rapports).

³ Voir le témoignage de J.-R. Ruez dans le numéro cité de *Cultures & Conflits*.

dimension individuelle et collective. Le caractère massif, systématique, du crime de guerre s'impose et se répercute fatalement dans l'alignement des cercueils, et dans celui des innombrables tombes où sont mis en terre les corps exhumés des charniers. C'est que, préalablement au crime, l'identité individuelle des victimes doit être annihilée, effacée, du point de vue de leurs meurtriers qui les identifient collectivement à une altérité qu'ils tentent d'éradiquer. Cette vaste opération de transfert forcé et d'exécutions en masse que le tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie qualifie d'acte génocidaire, est un archétype monstrueux de l'effroyable besogne qui consiste à organiser l'anéantissement de ceux qui figurent comme les « autres », soit laver la société de toute trace d'altérité afin de mettre en place un État qui repose sur une idéologie de la grandeur et de la pureté de l'« identité nationale ».

L'identification et l'inhumation des morts est une tâche immense : ouvrir les charniers, individualiser les ossements, les identifier à partir de l'ADN de leurs parents rescapés. Les cérémonies qui ont lieu à la date anniversaire de la tragédie attestent du massacre que ses exécutants ont refusé de reconnaître et ont tenté de dissimuler : ceux auxquels on donne une sépulture ne sont plus des disparus mais sont identifiés et reconnus individuellement comme victimes. L'inhumation collective redonne à chacun des morts une identité et une tombe individuelles, restitue leur appartenance sociale passée à des réseaux familiaux, de parenté, d'amitiés, de voisinage, brisés et dispersés par la guerre. Les morts sont replacés comme individualités sociales dans une communauté et une histoire locales marquées par la partition traumatique et irréversible des « identités nationales ».

Les photographies de Marie Ponchelet présentées dans le carnet ci-contre exposent un ensemble de séquences du déroulement des cérémonies d'identification et d'inhumation des victimes du massacre. La photo de couverture de ce numéro montre un mur du bureau de l'Association des

femmes de Srebrenica, dont le siège est à Tuzla où elles demeurent réfugiées. Des photos des hommes disparus, aux visages très juvéniles pour certains, sont affichées, afin que leurs proches, ami-e-s, voisin-e-s, puissent les identifier. La photo n° 1 du carnet révèle un dessin, daté de 1993, retrouvé dans l'un des bâtiments de l'usine désaffectée de Potočari qui a servi de casernement aux soldats serbes avant d'être celui d'un bataillon de l'ONU. Il représente les différentes étapes du parcours d'une unité armée, un gigantesque phalus en guise de canon, et dont l'aboutissement est le corps dénudé d'une femme livrée à ses appétits de conquête. Il préfigure le dénouement effroyable du siège de Srebrenica, et le sort différentiel des hommes et des femmes.

Les charniers ouverts sous le contrôle du tribunal pénal international sont de deux sortes : quelques dizaines de corps ont été laissées dans les fosses primaires (photo n° 2) pour tenter de tromper les enquêteurs en faisant croire que le crime se réduisait à des exécutions sporadiques. Le déplacement des corps et leur enfouissement dans des fosses secondaires ont démembré les corps. Leurs ossements retrouvés dans les fosses secondaires (photo n° 3) sont enchevêtrés, rendant la tâche d'individualisation et d'identification des morts immensément plus complexe. Les dépouilles individualisées des victimes ont d'abord été entreposées dans des ossuaires provisoires à Tuzla (photo n° 4) en attendant d'être identifiées à partir de l'ADN des familles des disparus. Les premières inhumations des corps identifiés ont été organisées en 2003.

Alors que l'usage dans la religion musulmane veut généralement que les morts soient mis en terre enveloppés d'un simple linceul, l'état des corps rend nécessaire de les placer dans des cercueils (la couleur verte les rattache à l'islam). Ils sont temporairement rassemblés, les jours précédant la cérémonie, dans une usine désaffectée de Potočari (photo n° 5) : leur dépouille mortelle fait ainsi retour dans ce lieu même où les hommes avaient été séparés des

femmes et des enfants avant d'être emmenés par centaines vers les lieux de leur exécution. Le matin de la cérémonie, les cercueils sont déposés vers le vaste cimetière où ils seront inhumés (photo n°6).

Ce cimetière était à l'origine un champ, non loin de l'usine symbolisant le drame, que l'Association des femmes de Srebrenica a acheté pour y devenir un lieu de commémoration. Son importance s'est accru au fil des années, à mesure que les corps étaient exhumés des charniers. Un mémorial y a été construit en 2002. Dans ce mémorial, une cérémonie officielle et religieuse se déroule, en présence de représentants des autorités, d'imams et de délégations d'États étrangers.

Pendant ce temps, la foule, plus nombreuse d'année en année, attend les cercueils de ses proches parmi les fosses ouvertes (photo n° 7). Les participants tentent de repérer l'endroit où les personnes qu'ils connaissaient seront inhumées (photo n° 8). Chaque tombe est surmontée d'une petite planche en bois peinte en vert, dont la forme rappelle celui d'un cercueil et sur laquelle figure un numéro et le nom du défunt à qui elle est destinée. Les nouvelles tombes voisinent avec celles des années précédentes sur lesquelles, une fois la terre suffisamment tassée, une petite stèle blanche a été érigée (photo n° 9).

Vers midi, les cercueils sont acheminés vers leurs tombes, portés par les hommes, comme s'ils circulaient au-dessus de la foule (photos n° 10 et 11). Les légers sarcophages sont pris à bras le corps pour être déposés au fond de la fosse (photo n° 12) puis recouverts de terre (photo n° 13). Ce moment porte à son comble l'émotion, dont l'expression est collective (photos n° 14, 15 et 18). Les proches de chaque défunt, éventuellement en présence d'un imam, peuvent alors dire une prière sur sa tombe recouverte (photo n° 16 et 17) et achever par ce geste de rendre au disparu les funérailles dont il a été privé.

On doit pour conclure souligner l'importante mobilisation passée et présente des femmes de Srebrenica, pour demander justice sur le meurtre en masse de leurs époux, pères et fils, et pour engager la mise en œuvre de cet acte rituel collectif qui se consolide et prend de l'ampleur au fil des ans. Il consiste à donner une sépulture individuelle et collective aux disparus et chercher ainsi, dans l'accomplissement du geste d'Antigone qui fascine tant Marie Ponchelet, l'apaisement des tourments des morts – et de celles/ceux qui leur ont survécu.

Laurent Bazin

* * *



Photo n° 1



Photo n°2



Photo n°3



Photo n°4

Photo n°5





Photo n°6



Photo n°7



Photo n°8



Photo n°9



Photo n°10



Photo n° 11



Photo n°12



Photo n° 13



Photo n°14



Photo n°15



Photo n° 16



Photo n° 17



Photo n° 18

LE JOURNAL

APPELS À CONTRIBUTION

L'empathie en anthropologie

Afin de préparer ce numéro, une journée et demi d'étude sur le thème de l'empathie a été organisée à l'antenne de l'Association française des anthropologues d'Aix-en-Provence à l'issue de la sélection des résumés, le 12 et 13 octobre 2007.

La première difficulté pour traiter de la notion d'empathie vient d'une confusion implicite ou explicite entre empathie et sympathie. Les deux « chemins » se suivent pendant un certain temps, se croisent parfois, mais ne sauraient se confondre. Dans le champ des sciences sociales, l'ethnologie est considérée comme une discipline qui utilise les relations humaines pour pratiquer l'observation directe avec intensité. Chacun sait que la différence ethnologique provient de l'exigence de vivre au sein du groupe étudié, de le fréquenter sur une longue durée, d'en apprendre la langue. Pourtant la question de l'empathie concerne les conditions, les ressources, les moyens et les limites de l'implication dans la démarche de terrain. Les motifs de l'empathie, donc sa signification variable selon les objets, sont rarement interrogés.

D'invention récente, le terme d'empathie connaît plusieurs sources, sinon plusieurs étymologies. Il a été élaboré sous le terme allemand *empfindung* au XIX^e siècle pour qualifier l'appréhension intuitive des œuvres d'art. C'est à l'œuvre de Theodor Lipps que l'on doit le glissement de signification de l'esthétique vers la psychologie et la philosophie. On attribue à E. B. Titchener l'invention de la notion d'empathie (en anglais). Dans un tout autre contexte, l'empathie a trouvé un champ privilégié d'expression dans la réflexion sur la relation entre soignant et soigné. Si *pathos* et *pateîn* renvoient (à partir du grec) à l'idée de souffrance, l'empathie serait une tendance à appréhender la souffrance d'autrui, la pénétrer, et dans une certaine mesure la comprendre par intériorisation. La médecine l'a inscrite dans son code de déontologie tout en essayant d'en

cerner les limites du double point de vue de la connaissance et de l'acte thérapeutique. Au terme de cette genèse sémantique relativement complexe s'exprime la possibilité d'une empathie qui s'écarte radicalement de la sympathie, doit pouvoir cohabiter avec l'antipathie ou la dispathie, perspective particulièrement riche pour l'ethnographie.

Ni neuve ni usée, cette question est centrale dans de nombreux travaux contemporains. Malinowski promoteur de « l'observation participante » avait dévoilé les ruses de l'ethnographe dans son journal. Geertz aussi l'a abordée il y a quelques années lorsqu'il mettait en cause la prétention de l'anthropologue à restituer « le point de vue de l'indigène ». De nombreux travaux contemporains explicitent les conditions dans lesquelles les ethnologues initient puis organisent leurs enquêtes. Bien que l'entreprise soit semée d'embûches, il est possible de mettre en relation les conditions sociales (et psychologiques) d'enquête avec le processus de construction du sens dont l'œuvre ethnographique est le résultat. Cette exigence vient au moment où une relance de l'interrogation est perceptible dans des travaux qui mettent l'accent sur des formes d'altérité caractéristiques des sociétés industrielles et urbaines. La dimension polémique prend une place prépondérante dans les choix, la démarche, les objectifs d'enquête. L'émergence de cette préoccupation commune centrée sur l'empathie, au sens large, est l'un des révélateurs des déplacements de champs et des constructions de nouveaux objets dans lesquels l'ethnologie se trouve aujourd'hui engagée.

Dans le choix des textes attendus nous prendrons le parti de situer cette réflexion dans le contexte de recherches récentes. Les contributions seront dirigées vers plusieurs interrogations directrices.

– Comment l'empathie se construit-elle au cours de l'enquête ethnographique ?

La question de l'empathie ne saurait être confondue avec celles de l'immersion et de l'observation participante. On admet aisément que certaines études de technologie exigent à un degré variable l'expérience directe et personnelle des matières, des gestes, des

opérations qui caractérisent une activité. Cependant cette posture méthodologique n'est pas généralisable à tous les champs et objets de recherche.

S'il s'agit de comprendre des pratiques sociales ou culturelles porteuses de valeurs d'altérité, quelles ressources d'intelligence analytique, de langage et de relations sont mobilisées ? Comment cette posture méthodologique est-elle mise en œuvre dans certaines recherches actuelles sur les identités sexuelles, les sociabilités de banlieues, le monde de l'entreprise et du travail, les cultures d'exclusion, les situations de huis-clos, de nouveaux paradigmes de l'altérité ou de revendications « culturelles » ? Au prix de quelles confrontations, concessions et négociations s'institue l'empathie ?

– L'empathie contribue-t-elle à la production de connaissances ?

La notion d'empathie peut être connotée idéologiquement par des idées d'identification, de compréhension fusionnelle et d'expérience « personnelle » (auto-analyse). Elle peut apparaître comme une formule trompeuse et paradoxale se résolvant dans la fiction littéraire d'une société qui se révélerait à elle-même sous le regard de l'ethnologue. J. Clifford en tire argument pour démystifier les textes et l'écriture ethnographiques. L'effet d'empathie est l'une des cibles privilégiée des critiques déconstructionnistes de l'ethnographie. L'empathie est-elle une ressource indispensable à la production du savoir anthropologique ? Si, au-delà du langage, l'empathie ouvre la voie à une certaine compréhension du non-verbal suggérant l'impression ou l'illusion d'accéder à l'implicite, voire à l'intime, quelles en sont les modalités pour chaque champ de recherche ?

– Quels problèmes éthiques soulève l'empathie ?

Un large bilan doit être fait de réflexions critiques sur les normes et limites éthiques de la recherche par rapport à de nouveaux objets et champs. Il est indispensable de s'interroger sur l'incidence de processus invasifs à partir d'éléments de la culture étudiée tels que les pratiques langagières, les relations vécues, les représentations ou l'imaginaire de l'autre dans la relation ethnographique. Si l'empathie est la raison d'être du terrain, il s'agit de déterminer ses

effets et ses conséquences dans la construction de discours et des connaissances à tous les étages de la démarche de la recherche.

Coordination : Ghislaine Gallenga, Bruno Martinelli.

Les propositions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **1^{er} juin 2007** et les articles complets (30 000 signes) avant le **1^{er} février 2008**.

Contacts :

Ghislaine Gallenga : gallenga@msh.univ-aix.fr

Bruno Martinelli : martinelli@msh.univ-aix.fr

* *

Anthropologie, psychanalyse et État : regards cliniques sur les terrains

En 1996, dans son numéro 64-65, *Le journal des anthropologues* a publié un dossier : « Anthropologie et psychanalyse » principalement axé sur un état des lieux théorique entre ces deux disciplines. Il mettait l'accent sur les ébauches de rencontres méthodologiques et interprétatives en jeu dans les cinquante dernières années du XX^e siècle.

Depuis, la généralisation de l'économie de marché a eu des effets de plus en plus prononcés sur les définitions de la souffrance psychique, des troubles mentaux, leurs modes de diagnostic et leur traitement. Dans les démocraties industrielles, on constate la dominance des modélisations biologiques et neurologiques, le retour à un primat héréditaire et la mise en avant de polices de rééducation comportementaliste.

D'une certaine manière, la folie a disparu au profit de l'exclusion et de la stigmatisation des perdants. Dans les pays lointains qui ne rentrent pas dans cette industrialisation du soin, l'OMS, au contraire, préconise un retour aux dispositifs dits « traditionnels », légitimant médiums, devins et autres guérisseurs.

Dans ces deux configurations du monde globalisé, les États jouent un rôle majeur, idéologique, symbolique, mais aussi institutionnalisant les corps des professionnels du soin psychique.

La psychanalyse fait actuellement l'objet d'un débat social, d'autant plus aigu que c'est la singularité du sujet individuel qui est en jeu. La présence de la psychanalyse dans les institutions de soin et d'enseignement redevient l'enjeu d'une lutte, alors que la psychiatrie et la psychopathologie sont de plus en plus biologiques. Dans cette nouvelle conjoncture comment repenser les dialogues et les mises à l'épreuve réciproques entre anthropologie et psychanalyse ?

Ce numéro du *Journal des anthropologues* propose plusieurs lignes de questionnement :

– Clinique du terrain et terrains cliniques : on attend ici des contributions où les anthropologues s'interrogent sur la nature des relations interpersonnelles développées durant leurs enquêtes, le sens et les modalités de leur écoute, et, corollairement, les mobiles intimes de la parole des acteurs. Les crises économiques et politiques qui bouleversent de nombreuses sociétés s'impriment, en effet, dans la situation ethnologique. De surcroît, l'ethnologue se trouve de plus en plus fréquemment en contact avec des populations en fragilisation croissante, en état de non inscription, et même d'errance.

– Folie et État : on souhaite ici voir se développer une réflexion croisée, d'un côté sur les effets sur les élaborations identitaires des nouvelles représentations du bien-être psychique, de l'autre, sur les instances de légitimation sur ce que serait une bonne santé psychique en termes de prévention, de diagnostic, de traitement et de leur évaluation. Enfin, le lien doit être souligné entre les terreurs issues de la violence de l'État et les confusions des registres du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique, qui font tenir l'existence singulière et les échanges sociaux.

– Un dernier volet s'impose donc : rouvrir le débat entre anthropologie et psychanalyse de l'ordre épistémique et épistémologique, à l'heure où le cognitivisme est, pour un nombre croissant

d'anthropologues, un outil de validation de leurs recherches et de leurs résultats.

Coordination : Annie Benveniste, Olivier Douville, Martine Hovanessian, Monique Selim.

Les propositions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **15 avril 2008** et les articles complets (30 000 signes) avant le **15 juillet 2008**.

Contacts :

Annie Benveniste : benvenis@ccr.jussieu.fr

Olivier Douville : douvilleolivier@noos.fr

Martine Hovanessian : martine.hovanessian@wanadoo.fr

Monique Selim : monique.selim@bondy.ird.fr

* *

Hommage à Claude Meillassoux

Claude Meillassoux a ouvert, enrichi, tout au long d'une œuvre de référence internationale, de nombreux domaines de l'anthropologie : esclavage, marché, commerce, migrations, parenté, rapports de pouvoir, rapports de genre sont autant de thèmes aujourd'hui en débat, au cœur de la discipline et de ses relations avec les sciences sociales. Ce numéro entend inscrire dans la durée un dialogue critique avec la pensée rigoureuse et sans complaisance de Claude Meillassoux au-delà des modes et des frontières disciplinaires.

Coordination : Françoise Bourdarias, Catherine Quiminal.

Les propositions d'articles (résumés) sont à envoyer avant le **15 mars 2008**, les articles complets (30 000 signes) avant le **1^{er} septembre 2008**.

Contacts :

Françoise Bourdarias : bourdarias@univ-tours.fr

Catherine Quiminal : quiminal@ext-jussieu.fr

* * *

AVIS AUX AUTEURS

Pour nous permettre une mise au point et une mise en page rapides et satisfaisantes de vos contributions, la rédaction du *Journal des anthropologues* vous saurait gré d'observer les consignes suivantes pour l'envoi de vos articles :

- entre 25 000 et 35 000 signes correspondant à 15-17 pages imprimées ;
- en double interligne, caractères taille 12 ;
- les marges suffisantes pour permettre les corrections (environ 3 cm de chaque côté de la feuille) ;
- les termes vernaculaires en *italique* ;
- les notes en bas de pages ;
- les références bibliographiques citées dans le corps du texte (auteur, date) doivent être rassemblées à la fin du texte ;
- un résumé (10 lignes) et 5 à 8 mots-clefs en français et en anglais ;
- des illustrations s'il y a lieu : cartes, graphiques, dessins, etc. (en noir et blanc) 2-3 maximum prêts à cliquer.

Faire parvenir votre texte en indiquant impérativement vos coordonnées personnelles et professionnelles ainsi que votre institut de rattachement :

- par courrier électronique en format RTF (afa@mmsh.univ-aix.fr).

Modèles de bibliographie :

Commencer chaque référence à la marge de gauche.

CARDON, D., 1997. « Chère Mémie... - Émotions et engagement de l'auditeur de Mémie Grégoire », in BEAUD P. *et alii* (dir.), *Sociologie de la communication*. Paris, Réseaux – Communication, technologie, société : 843-880.

ALTHABE G., 2000. *Anthropologie politique d'une décolonisation*. Paris, L'Harmattan.

MEILLASSOUX Cl., 2001. « Les tâches de l'ethnologie », *Journal des anthropologues*, 84 : 27-35.

NUMÉROS PARUS

1 à 11	Numéros sans dossier (épuisés)
12-13/1983	Ethnologie de la France (épuisé)
14	XI ^e Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologique (épuisé)
15/1984	Le rite annuel (épuisé)
16-17	Audio-visuel (épuisé)
18	Les publications (épuisé)
19/1985	Le rite annuel (épuisé)
20	Recherche et /ou développement (épuisé)
21-22	Sociétés pluriculturelles (tome 1) (épuisé)
23-24/1986	Les enseignements (épuisé)
25	Vers des sociétés pluriculturelles (tome 2) (épuisé)
26-27/1987	Quelques finalités pour la recherche anthropologique (épuisé)
28	Mélanges (épuisé)
29-30	L'ethnologie et son terrain. 1 - Les aînés 14,48 €
31/1988	L'ethnologie et son terrain. 2 - Les cadets (épuisé)
32-33	Chercheurs et informateurs (tome 1) (épuisé)
34	Chercheurs et informateurs (tome 2) (épuisé)
35/1989	L'ethnologie sous contrat (épuisé)
36	La recherche sous conditions (épuisé)
37-38	La valorisation de la recherche 14,48 €
39/1990	Anthropologues, anthropologie et musées (épuisé)
40-41	À propos de l'écologie : pistes croisées? 14,48 €
42/1991	Quelles formations à l'anthropologie ? (épuisé)
43-44	Ethnologie de l'entreprise (épuisé)
45	Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues (épuisé)
46/1992	Recherches scientifiques en partenariat 9,15 €
47-48	Anthropologie visuelle (épuisé)
49	Au-delà des périphériques (épuisé)
50-51/1993	Ethique professionnelle et expérience de terrain (épuisé)

52	Situations incertaines	9,15 €
53-54-55	L'ethnologue dans les hiérarchies sociales.....(épuisé)	
56/1994	Anthropologie et politique de la recherche	9,15 €
57-58	L'anthropologie face à la langue.....	14,48 €
59/1995	Les territoires de l'altérité	(épuisé)
60	Anthropologie de la santé et de la maladie	9,15 €
61-62	L'imaginaire de la ville	14,48 €
63/1996	Enjeux du religieux	10,67 €
64-65	Anthropologie et psychanalyse	14,48 €
66-67	Anthropologie, entreprise, entrepreneurs.....	14,48 €
68-69/1997	Femmes et sida.....	14,48 €
70	Anthropologie et cognition	10,67 €
71	Mélanges	10,67 €
72-73/1998	Nationaux, Etrangers ? Logiques d'État et enjeux quotidiens	14,48 €
74	Anthropologie des choix alimentaires.....	11,43 €
75	Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie	11,43 €
76/1999	Situations de violence	11,43 €
77-78	Nouvelles configurations économiques et hiérarchiques	(épuisé)
79	Tour de Babel et tours d'ivoire. Des anthropologues et des médias	11,43 €
80-81/2000	Questions d'optiques. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales	21,34 €
82-83	Anthropologie des sexualités	(épuisé)
84/2001	Anthropologie et économie	16,77 €
85-86	Sens – Action.....	21,34 €
87	Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique.....	17,00 €
88-89/2002	Médecine et biologie : chimères et productions du social.....	21,50 €
90-91	Monnaies : pluralités – contradictions.....	21,50 €
92-93/2003	Actualité politique dans l'étude des sociétés contemporaines.....	21,50 €

94-95	Les ONG : médiations politiques et globalisation	21,50 €
96-97/2004	Globalisation. Tome I : effets de marché et migrations.....	21,50 €
98-99/2004	Globalisation. Tome II : consommations du religieux	(épuisé)
100-101/2005	Éducation, religion, État.....	21,50 €
102-103	Hommage à Gérard Althabe.....	21,50 €
104-105/2006	Anthropologie et histoire face aux légitimations politiques.....	21,50 €
106-107	Des normes à boire et à manger. Production, transformation et consommation des normes alimentaires.....	21,50 €
108-109/2007	Anthropologues à durée déterminée Peurs collectives Regards sur les banlieues en crise.....	22,00 €
110-111	De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie	22,00 €
Hors-série	Identités nationales d'État	12,00 €
112-113/2008	Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps	22,00 €

Numéros à paraître

- L'empathie en anthropologie
- Anthropologie, psychanalyse et État : regards cliniques sur les terrains
- Hommage à Claude Meillassoux

Commande de numéros :

Toute commande est à adresser par courrier à l'AFA (MSH – 54 bd Raspail – 75006 Paris – France) accompagnée du règlement à l'ordre de l'Association française des anthropologues.

Ajouter au prix du numéro une somme forfaitaire correspondant aux frais d'envoi, soit :

- pour un numéro simple : 2,75 euro
- pour un numéro double : 3,75 euro

BULLETIN D'ADHÉSION 2008

Adresser à : AFA

Maison des sciences de l'homme
54, bd Raspail
75270 Paris cedex 06
FRANCE

Nom :

Prénom :

Adresse professionnelle :

Tél : Fax :

Courriel :

Adresse personnelle :

Tél : Fax :

Courriel :

(cocher l'adresse où vous désirez recevoir le courrier)

Institut de rattachement :

Discipline :

Désire adhérer, renouveler (1) son adhésion à
l'Association française des anthropologues.

Cotisations

Particuliers : 50 €

Etudiants/sans emploi : 28 €

Institutions : 85 €

Ci-joint : chèque bancaire/postal de.....

A.....le

Signature :

L'adhésion vaut abonnement annuel au
Journal des anthropologues.

1. Barrer la mention inutile.

JOUVE

11, bd de Sébastopol, 75001 Paris

Imprimé sur presse rotative numérique
N° 451329S – Dépôt légal : février 2008

Imprimé en France

SOMMAIRE

IDENTITÉS NATIONALES D'ÉTAT

- Nationalisation et étatisation des identités
dans le monde contemporain L. BAZIN, R. GIBB, M. SELIM
- Communiqué à propos de l'instauration
d'un ministère « de l'immigration, de l'intégration,
de l'identité nationale et du codéveloppement » AFA
- État et identité nationale, un rapport ambigu.
À propos des naturalisés F. MASURE
- La liberté religieuse au miroir de l'unité nationale
égyptienne : le cas des procès des chrétiens
convertis à l'islam et revenus au christianisme H. LEGEAY
- Des « minorités visibles » aux néostéréotypes :
les enjeux des régimes de monstration
télévisuelle des différences ethnoraciales É. MACÉ
- La mise en spectacle de l'identité nationale. Une
analyse des politiques culturelles au Burkina Faso S. ANDRIEU
- Logiques et enjeux
de la mise en carte policière des nationaux P. PIAZZA
- Les temples à « Mère Inde » :
créer le mythe de la nation M. CLAVEYROLAS
- Une tendance larvée, depuis 20 ans, à une certaine
« ethnisiation » de l'identité nationale ? É. RIBERT
- Les mères mapuche : une périphérie incontournable
de l'imaginaire national chilien A. LAVANCHY
- Histoires de vie harkies,
ou l'institutionnalisation d'une identité d'État G. FABBIANO
- De la continuité entre deux prescriptions :
de l'intégration à l'identité nationale J. LEMIERE
- Une politique transnationale de l'« identité nationale » :
l'invention de la catégorie des
« femmes coréennes mariées à des étrangers » K. KIM
- Carnet photographique. À Srebrenica : l'identification
et l'inhumation des morts victimes de l'épuration ethnique.
Regards d'une artiste plasticienne M. PONCHELET

Rédaction, commande de numéros et abonnements

Association française des anthropologues – 54 bd Raspail – 75006

Tél. 01 49 54 21 81 – Courriel : afa@nusi-paris.fr – Site web : <http://www.afa.nusi-paris.fr>

Abonnement annuel (4 n°) – Particuliers (50€) ; Étudiants/sans-emploi (28€) ; Institutions (85€)

Prix : 12 €